

ANTÓNIO MATOS FERREIRA  
(COORDENAÇÃO)

# RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO

100 anos de Separação

Volume 1



CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

## ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

### Volumes publicados

1. Pedro Pentead — *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim — *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu — *The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira — *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) — *Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite — *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez — *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura — *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto — *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) — *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes — *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves — *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva — *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva — *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva — *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) — *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) — *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins — *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) — *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) — *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) — *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6
26. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonardo Cohen (ed.) — *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) — *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação*. Volume 1. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6

**RELIGIÃO,  
SOCIEDADE, ESTADO  
100 ANOS DE SEPARAÇÃO**

**VOLUME 1**

**Título:** Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação - *Volume 1*

**Coordenação:** António Matos Ferreira

**Organização:** António Matos Ferreira, Paulo Alexandre Alves e Sérgio Ribeiro Pinto

**Revisão:** Diogo Nunes Pocariço, José António Rocha , Paulo Alexandre Alves e Pedro Feliciano

**Paginação:** Bruno Miguel Leal

**Edição**

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)  
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa  
secretariado.cehr.ft@ucp.pt | [www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt](http://www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt)



**CATOLICA**  
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

---

**ISBN:** 978-972-8361-97-6

**DOI:** <https://doi.org/10.34632/9789728361648>

**Edição apoiada por**

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

*ANTÓNIO MATOS FERREIRA*  
*COORDENAÇÃO*

**RELIGIÃO,  
SOCIEDADE, ESTADO**  
**100 ANOS DE SEPARAÇÃO**  
**VOLUME I**

UNIVERSIDADE CATÓLICA  
PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

**LISBOA 2021**



---

## NOTA EDITORIAL

Publicam-se agora, em dois volumes, os contributos apresentados no Congresso Internacional “RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO: 100 anos de Separação”, realizado em abril de 2011, por iniciativa do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR).

Optou-se nesta edição por não alterar ou aplicar qualquer atualização relativamente ao conjunto dos textos entregues na sequência da dinâmica congressista, de modo a preservar o contexto em que os mesmos foram produzidos, com exceção da indicação do número de identificador ORCID relativamente aos autores que dele dispõem.

Lisboa, 20 de abril de 2021

A Direção do UCP-CEHR






## INTRODUÇÃO

### PERMANÊNCIAS E TRANSFORMAÇÕES: COMEMORAR E FAZER HISTÓRIA

ANTÓNIO MATOS FERREIRA \*

 <https://orcid.org/0000-0002-4979-0600>

Nos inícios dos séculos XIX e XX a sociedade portuguesa foi marcada por processos de transformação política, com elevada conflituosidade assumindo aspetos convulsivos de natureza militar entre facções, correspondendo à instauração de formas de liberalismo com níveis de acomodação, entre a moderação e o radicalismo. O estímulo suscitado para a reflexão historiográfica, num primeiro momento, com o centenário da implantação da República (1910) e, agora num segundo, com o bicentenário da primeira revolução liberal (1820) no seu triénio de realização, tornam pertinente a edição do conjunto de trabalhos produzidos no âmbito do Congresso internacional sobre o centenário da primeira fórmula legislativa de Separação entre o Estado e as Igrejas (1911) realizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR).

Diversos investigadores e o atual Diretor do UCP-CEHR empenharam-se para que fosse dada à estampa esses trabalhos produzidos no âmbito do Congresso internacional. A pertinência da respetiva publicação decorre do facto que a problemática da Separação por eles apresentada constitui como que um programa ou um guião para uma persistente pesquisa a haver sobre tentativas e formas de rutura mas também de composição entre paradigmas radicais e processos de moderação relativos a uma confessionalidade persistente, para alguns considerada como necessária, em continuidade de desconfessionalização associada à possibilidade da diferenciação e do pluralismo religioso. A natureza socio religiosa destes desideratos, as suas expressões e as suas concretizações, não foram, ou não são, específicas da sociedade portuguesa, mas dizem respeito também a muitas outras sociedades, com particular incidência naquelas marcadas pelo cristianismo. No que respeita à realidade portuguesa, a manifestação objetiva e subjetiva do religioso, nas suas formas institucionais e de vivência, encontra-se articulada com a alteração de regimes políticos, do monárquico ao republicano, de sistemas sociais restritivos com várias modelações autoritárias à democracia presente, enquanto expressão da legítimi-

---

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal.

dade dessa diversidade e consequente concorrência plural numa aceção ampla e aberta da laicidade<sup>1</sup>.

Publicam-se agora, como atas, grande parte das comunicações efetuadas no Congresso Internacional *Religião, Sociedade e Estado: 100 Anos de Separação* organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa na Universidade Católica Portuguesa em Lisboa, de 13 a 16 de abril de 2011, no quadro da programação de investigação e de encontros científicos aquando da evocação do Centenário da implantação do regime republicano em Portugal, ocorrida no último trimestre de 1910 e celebrada posteriormente a 5 de outubro.

No contexto destas comemorações, o UCP-CEHR deu corpo a projetos de investigação, acompanhou cientificamente a realização de teses de mestrado e de doutoramento, promoveu seminários e publicações, e levou a cabo iniciativas públicas em torno da «questão religiosa»<sup>2</sup> e do decreto-lei de 20 de abril de 1911 designado correntemente como «Lei da Separação do Estado das Igrejas».

A efetivação deste Congresso constituiu uma oportunidade para o encontro entre investigadores, com distintas formações e provenientes de vários ambientes académicos nacionais e internacionais, sobre o lugar da religião nas sociedades e respetivas implicações. A realização deste Congresso Internacional processou-se nas manhãs através de painéis de debate entre especialistas e nas tardes, em sessões temáticas, como pequenos seminários, privilegiando-se o debate dos investigadores entre si, donde resultaram os textos agora publicados. Essencialmente de carácter científico e académico no âmbito da História, esta iniciativa pretendeu não se prender, nem se confinar, a um qualquer ciclo comemorativo; situou-se antes num âmbito mais vasto, enquadrando as investigações apresentadas numa perspetiva

---

<sup>1</sup> Existe hoje certa consensualidade apaziguadora de que a laicidade não é uma «guerra» ou exclusão pública da religião, da intervenção das suas instituições ou da manifestação das crenças, mas uma permanente composição ou recomposição entre as diversas sensibilidades e legitimidades constitutivas de cada sociedade.

<sup>2</sup> O conhecimento histórico funda-se em questões, nunca se esgotando no simples aglomerado de documentos, de atos, de datas, de personagens ou de intrigas correntemente designadas como factos. Para o historiador existem sempre questões colocadas ao conjunto possível de informações, às conjunturas e às marcas que foram sendo cunhadas na memória comum ou construída. No que respeita à «questão religiosa», particularmente em ambiente de hegemonia católica, esta tornou-se um modo de formular o afrontamento entre catolicismo e as suas instituições – a Igreja Católica romana – e o Estado moderno, quer nas suas formas liberais quer nas autoritárias especificamente nas situações de totalitarismo. A expressão «questão religiosa» não foi criada pela historiografia, mas utilizada pelos protagonistas de todos os bordos, de forma muito específica a partir do século XIX, incluindo correntes reformadas evangélicas como expressão das reivindicações sobre a liberdade religiosa e a legitimidade do proselitismo ou da conversão enquanto uma determinada forma de apostasia. Também não surgiu como uma especificidade da realidade portuguesa, antes tem de ser compreendida como interna ao próprio terreno do religioso, portanto necessariamente social para além da dimensão política, não redutível às relações entre a Igreja Católica romana e os Estados. Historiograficamente, a utilização desta expressão transporta muitas vezes uma forte carga ideológica quer quando se pretende negar a sua existência, quer quando afirmada esgotando-a nos seus contornos persecutórios ou de *complot*; todavia, no contexto do catolicismo tem contornos específicos, variáveis segundo circunstâncias e épocas, mas correspondendo a um conjunto de problemas e a ambientes bem caracterizados como o proselitismo e a influência cultural e social, o ensino, a assistência e a saúde, o protagonismo público e a gestão política, a codificação moral, ou ainda, a posse e a circulação de bens.

crítica<sup>3</sup> e de debate em torno do religioso como cultura e desenvolvimento de coesão social, como fator complexo e diversificado de modernização, de resistências e de integração sociais.

Ao abordar a realidade da Separação em Portugal inaugurada com a Lei de 20 de abril de 1911, este encontro científico pretendeu fazê-lo numa dupla trajetória historiográfica: a compreensão da conjuntura, da natureza dessa legislação e da sua evolução; mas também, integrar essa problemática no âmbito alargado do confronto entre instituições religiosas e Estados, os diversos modelos e os imbricamentos mais amplos de cultura e da sustentabilidade sociopolítica que estiveram e estão em jogo.

### **Objetivos e temática**

Esta iniciativa, inscrevendo-se numa dinâmica de análise e de reflexão crítica sobre a representação e as capacidades operativas das instituições religiosas, bem como sobre a liberdade religiosa e de consciência, pautou-se pelos seguintes objetivos: dar a conhecer trabalhos produzidos em diversos meios culturais e científicos sobre esta problemática; permitir o intercâmbio entre investigadores de distintas proveniências e com abordagens diferenciadas; e, simultaneamente, proporcionar o alargamento de perspetivas futuras de trabalho de pesquisa em termos de intercâmbio e de parcerias, incorporados em projetos transdisciplinares e internacionais, nomeadamente aqueles que o UCP-CEHR assumia e colaborava na altura.

Assim, este Congresso pôde ser um encontro internacional entre especialistas de várias áreas científicas e de saberes sobre a relevância e os contornos da problemática da Separação entre os Estados e as Igrejas; isto é, sobre as modalidades em que se processam as relações e os níveis de autonomia e de interdependência entre a organização política das sociedades e as formas de institucionalização do religioso, da relação entre violência e mudanças sociais, do controlo do simbólico e das liberdades individuais e sociais.

Este conjunto de problemáticas foi considerado, com particular atenção, no que respeita ao passado histórico e ao presente de sociedades marcadas por tensões e afrontamentos entre mutações sociopolíticas e diversas formas de cristianismo. Todavia, de um modo mais global, todos estes aspetos evidenciados também foram apreciados tomando em consideração outras sociedades e espaços geográficos com experiências religiosas distintas da cristã. O alargamento destas abordagens remeteu para as problemáticas do religioso na atualidade como expressão do desiderato

---

<sup>3</sup> Para o trabalho historiográfico o exercício crítico é uma exigência, significando não a negação dos factos e da documentação alargada na sua complexidade, mas uma hermenêutica rigorosa de questionamento para além de qualquer tipo de conveniências ou intencionalidades justificativas.

da realização da sociedade civil<sup>4</sup>, da liberdade e da participação e identidade dos indivíduos e das comunidades no quadro da cidadania e da ordem internacional.

O Congresso não foi uma atividade pontual mas incorporou um conjunto alargado de iniciativas e concretizou o seu objetivo central como oportunidade de trabalho conjunto, reunindo investigadores provenientes de onze nacionalidades, o que significou, sobretudo, e como referido, a cooperação de grande multiplicidade de ambientes académicos, de pluralidade disciplinar e de perspectivas de análise, presente nesta coletânea, através da maioria dessas intervenções, agora publicada.

Não se tratando de uma realização social ou meramente comemorativa, tão pouco se esgotou num somatório e justaposição de intervenções. Pelo contrário, constituiu uma oportunidade de trabalho em comum, com uma troca aprofundada de conhecimentos e uma discussão partilhada de pontos de vista sobre uma temática que, sucintamente, apontou para a análise de distintos paradigmas de Separação, com persistente pertinência e atualidade: o desempenho do fator religioso na constituição e subsistência das sociedades e a relação que os Estados mantêm com essa mesma realidade.

Longamente preparado, não como um evento isolado, mas como o resultado de vetores convergentes de trabalho: investigação continuada e persistente de membros do UCP-CEHR sobre este período histórico e esta problemática em termos de alargada duração, de que resultaram várias publicações, reflexão de vários grupos de trabalho e acolhimento de investigadores provenientes de outros centros universitários, nacionais e internacionais. Esta iniciativa científica correspondeu ao aprofundamento de intercâmbio e redes portuguesas e estrangeiras que, de forma assídua e sustentada, se desenvolvia em várias parcerias concretizadas pelo UCP-CEHR<sup>5</sup>.

Para se dar corpo a este conjunto de desideratos, ocorreram painéis sobre temáticas amplas e abordadas de modo aberto: raízes da problemática da Separação; Leis de Separação; separação religiosa e liberdade religiosa; atualidade da Separação; 100 anos depois; Separação: perspectivas e tendências nas relações Igrejas-Estado. Realizaram-se também, secções temáticas específicas, funcionando em paralelo, sobre: história comparada – Separação em diferentes sociedades; Separação como problema político e teológico; Separação, laicidade e espiritualidades; Separação como autonomia: o religioso, o económico, o social e o político; resistências e acatamento na realidade local e diocesana; imagens, representações e repercussões da

---

<sup>4</sup> Para além da abordagem filosófica, sociológica e da ciência política desta expressão, esta designação entende-se aqui como correspondendo à realidade que, sendo constituída pelas dinâmicas individuais e conjuntas, são expressivas da vontade, da capacidade de iniciativa e dos protagonismos distintos das tutelas exercidas por parte do Estado. Estas putativas formas de agir e de estar dão corpo à multiplicidade organizativa e de interesses manifestados e constitutivos do que é considerado ser a sociedade, com atores que delimitam ou sustentam os poderes públicos, os poderes de ordem política, económica, social, cultural e, também, religiosa. A sociedade civil constitui-se como base de assentimento ou como resistência onde se considera realizar o exercício vinculativo de autonomias e de liberdades.

<sup>5</sup> As iniciativas de intercâmbio e redes portuguesas e estrangeiras referidas estão expressas no conjunto de investigadores, nacionais e estrangeiros, intervenientes no Seminário «Religião, cristianismo e republicanismo», bem como participantes no Congresso Internacional e cujas contribuições são publicadas nestas atas.

Lei de Separação; Separação e revitalização religiosa; personalidades e modelos de Separação; processos de Separação e diversificação religiosa e cultural; a Lei de Separação portuguesa vista de fora; legitimidades sociais e liberdade religiosa; e, assistência e ensino no quadro da Separação.

Apesar de todas as dificuldades e dos imponderáveis, o UCP-CEHR certamente que está reconhecido pelo apoio encontrado para a concretização do amplo projeto de investigação e de estudo sobre «o trânsito da Monarquia Constitucional para a República» que teve o seu momento público mais expressivo nos dias de Congresso. Cabe, pois, o reconhecimento a todos aqueles que, sem exceção e sem particularização – pessoas individuais e instituições –, permitiram a realização deste Congresso, com destaque para todos os intervenientes nacionais e estrangeiros.

### **Atualidade de comemorar**

Comemorar, se tem uma dimensão celebrativa, constitui, sobretudo, uma oportunidade de reler os acontecimentos passados e acrescentar aspetos resultantes do amadurecimento e da distância, do rigor da análise, considerando as facetas do contraditório, fortalecendo a memória, no caso a do coletivo social, eclesial e da narrativa alargada e complexa desses mesmos factos carreados no «nós» ou no «eu» do presente. A problemática sobre a hipótese de separação entre o domínio do político e o institucional do religioso permanece uma realidade em aberto e de grande atualidade, nomeadamente quando se considera o conjunto, mas também a diversidade, das situações societárias em que a humanidade se encontra nos dias de hoje. O modo como se foi formulando este entendimento, em muitos casos como reivindicação, nas suas etapas e modalidades de concretização, subsiste como vários campos de indagação nos seus particularismos, mas também como questão inconclusa sugerida por situações presentes em determinados meios sociais e culturais, em distintos contextos religiosos e políticos hodiernos.

O trabalho historiográfico, sociológico, antropológico, filosófico ou teológico tem-se debruçado sobre estas problemáticas de diversas formas, num contexto em que, mais abertamente ou de forma subtil, o domínio da separação, aparecendo na sua expressão imediata como uma questão jurídica e institucional, coloca-se no âmago do debate e do confronto existente no seio das comunidades humanas, respeitando os diversos planos da vivência das populações, no seu conjunto e na singularidade dos indivíduos. Se corresponde a um dos aspetos do confronto entre o valor e o lugar do religioso, diz respeito também aos diversos mecanismos de identificação, de adesão, de enquadramento e de crença que cada contexto suscita e potencia.

Aquando do encerramento deste Congresso, na reflexão conjunta realizada sobre a problemática da identidade e da integração de tudo aquilo que é distinto e mesmo antagónico em dinâmicas sociais onde determinadas crenças e práticas se referenciaram ou se situam em níveis de institucionalização hegemónica ou dominante, foram apontados como que dois modos de encarar os acontecimentos da declaração e da implementação da chamada «Lei da Separação» em Portugal. Por

um lado, uma perspetiva centrada na valorização hermenêutica designada como «perseguição e violência contra a Igreja», as quais tendo sido efetivas não reduzem a incidência da separação, pois a coação e a violência, tecida nessa factologia, não pode escamotear a dimensão de confronto própria neste processo político e, também, naquela afirmação do religioso e do ideológico. E, por outro lado, a expressão de um outro posicionamento que, insistindo sobre a hipótese de «uma possível separação entre a Igreja e a sociedade», isto é, sobre a possibilidade e a tarefa da Igreja católica poder permanecer a influenciar e cristianizar, sublinhava ser este desiderato o maior desafio às Igrejas e aos cristãos no respeitante à situação provocada pela separação.

Foram, deste modo, manifestados dois paradigmas de abordagem da temática em causa: um, centrado na valorização martirológica como abordagem da história da experiência cristã; e, outro, sublinhando a função mediadora da instituição e das suas autoridades para afirmar a relevância do cristianismo na comunidade humana para além dos conflitos e dos obstáculos. Visões certamente convergentes, mas não inteiramente, porque distintas. Estas formulações, fazendo também parte da complexidade da observação e da análise, expressaram-se no decorrer deste evento científico, nomeadamente nas abordagens sobre a violência e as formas de resistência presentes e desenvolvidas quer aquando da implementação da legislação de separação entre o Estado e as Igrejas, quer nas lutas políticas e sociais que se afirmaram ou se declaram, muitas vezes recorrendo ao referencial religioso.

No registo da conclusão deste Congresso, no âmbito já protocolar, manifestaram-se assim duas perspetivas e duas intencionalidades na compreensão sobre as narrativas associadas à «questão da Separação»: problemática não encerrada, mas em aberto, o que permite esclarecer que a História, sendo avisadora, não garante as escolhas e os percursos societários.

### **Reformismo religioso e revolução política: Igrejas e atitudes religiosas**

No balanço reflexivo sobre *Religião, Sociedade e Estado: 100 Anos de Separação*, não se pretendeu repetir de forma insaciável os diagnósticos ou as «legendas» dos protagonistas e seus herdeiros. Esta função de repetir o que os protagonistas designaram de si mesmos ou dos seus opositores não é propriamente a finalidade do conhecimento historiográfico, mas a de uma reflexão crítica e complexa, documentalmente fundamentada e recorrendo ao contraditório, interior aos dinamismos sociais, buscando a compreensão das conjunturas nas suas tensões e contradições, mas também nas suas capacidades de tecer conjuntamente o viver coletivo.

Os séculos XIX e XX foram épocas de intensa expansão e recomposição religiosas, nas quais importa situar a natureza e a relevância do factor religioso no processo histórico das sociedades, tal como ocorreu também na realidade portu-

guesa no trânsito da Monarquia Constitucional para a Primeira República, uma conjuntura percecionada como de rutura.

No respeitante ao cristianismo, quer na sua matriz católica romana, quer nas suas múltiplas correntes, vulgarmente designadas por protestantismo e por evangelismo, estas dimensões – a da expansão e a da recomposição – apresentam, em simultâneo, uma dimensão nacional e internacional relevante para a compreensão do que se designa comumente por «questão religiosa».

A «questão religiosa», colocada de forma diferenciada segundo as diferentes sociedades, tem um traço comum a todas elas. Trata-se, por um lado, e antes de mais, da questão em torno da natureza, do lugar e da função da religião e das Igrejas nessas mesmas sociedades, em contextos de grande disputa política pela configuração do Estado moderno-contemporâneo, incluindo permanências de Antigo Regime e transformações incorporadas decorrentes dos períodos nomeados como revolucionários e de processos de contratualização. Por outro lado, esta questão inclui também a reação dos crentes e dos cidadãos à própria sociedade e às suas mutações, bem como o modo como entenderam e compreendem a sua pertença religiosa e consideraram e lidam com a função e a integração da realidade eclesial (a das Igrejas) nessas mesmas sociedades.

Nesta última perspectiva, a «questão religiosa» identifica-se e traduz-se também, de forma mais ampla e específica, em questão política, questão social, questão do ensino e da escola – também adjetivada como «livre»<sup>6</sup> –, questão do associativismo e do congreganismo, questão missionária (expansão do religioso), entre outras. Tantas facetas quanto aquelas que os crentes e o respetivo campo religioso têm de afrontar nos espaços desenhados pelas sociedades e pelos Estados modernos-contemporâneos, nos quais se edificou e se afirma a autonomia como liberdade. Sendo que o crente surge nestas circunstâncias, também e simultaneamente, na sua condição de cidadão, confrontado com o processo de secularização<sup>7</sup>: pluralidade de verdades e de autoridades, desenhadas pela consciência de cada um na sua aspiração de liberdade enquanto possibilidade de recriação e redefinição dos laços e enquanto distintas instâncias legitimadoras.

Existe, pois, uma interligação entre as manifestações do reformismo religioso – como necessidade, como adaptação e recomposição, mas também como modo de autenticidade – e as da revolução política decorrente da interação entre

<sup>6</sup> Estes tópicos constituíram, particularmente com as revoluções liberais e com a implementação dos distintos regimes, instâncias de afirmação, de influência, de disciplinamento e de cuidado em relação às populações e à respetiva reprodução do tecido social. Em torno deles reivindicaram-se direitos e formas de entender a liberdade de uns em relação aos outros, bem como em relação às instituições, políticas ou religiosas. Sobre esta problemática, numa perspectiva ampla e comparada, ver *Religião e cidadania: protagonistas, motivações e dinâmicas no contexto ibérico*. Coordenação de António Matos Ferreira e João Miguel Almeida. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.

<sup>7</sup> Este processo designado como secularização, se apresenta a sua objetividade, pode também ser percebido e questionado a partir de elementos distintos das materialidades das práticas da crença, pelo referenciamento estabelecido pelas distintas escatologias e, de forma mais ampla, pelas reflexões teológicas onde se questiona a realidade do divino no trânsito de épocas que questionam os seus próprios fundamentos. A este propósito ver a obra filosófica de Hans Blumenberg – *La legitimación de la edad moderna*. Tradução de Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2008, edição corrigida e aumentada.

protagonistas que disputam o poder político e se gladiam pela compreensão e pela definição da função do Estado: o agir político como conquista e controlo do aparelho do Estado, traduzidos na realização e implicações de eleições e na formação e existência de clientelas políticas. A institucionalização do religioso não é, nem pode ser, exterior a esta contenda, a pendência é de como se apresenta e de como participa. O terreno do religioso acaba por encontrar-se marcado por um processo de diferenciação confrontado com a própria concorrência e disputa em torno desse mesmo religioso, potenciado pela diversificação de mundividências, por outras correntes de pensamento e de ação. Não se trata somente das questões referenciadas pela legitimidade e pelas fronteiras da crença, mas das suas incidências na definição do espaço público e no modo como se realiza o exercício dos poderes correspondentes: os do político e os do religioso.

O labor historiográfico encontra-se, muitas e repetidas vezes, diante de dualidades identificadoras e indicadoras de comportamentos que retratam o conflito social. Mas, esse trabalho de investigação e de reflexão mais aprofundado implica necessariamente encontrar uma instância que, sem escamotear a existência dessa conflituosidade, intente compreender a interação e a interdependência dos acontecimentos e entre os seus protagonistas, individuais e institucionais. O aquilatar da mudança, das modificações ocorridas num demarcado período e numa determinada conjuntura, implica considerar o entendimento sobre o modo de como emergem, de como se constituem e de como se recompõem. A análise do que se apercebe como mudança estabelece como que um terceiro referencial que possibilita o distanciamento crítico e a construção narrativa própria da História, isto é, a mudança como instância e como chave hermenêutica.

Uma dessas fórmulas duais que o historiador tem de considerar respeita o «antigo» como tradição e o «novo» como moderno, sendo que ambas identificações transportam fatores não imutáveis e apresentam-se em contraponto, apontando para a interação donde resultam posicionamentos em que a tradição leva à recriação do novo e o moderno tende a constituir-se como tradição. Esta dualidade, como outras, pretendem simultaneamente definir instâncias de confronto e de legitimação, mas a reflexão historiográfica reconhecendo estas dimensões interessa-se por captar e contar a dinâmica destes dois vetores: a tradição e o moderno.

Ao considerarem-se as sociedades, de uma forma ampla e desde a mais remota ancestralidade, constituídas por «famílias» e grupos étnicos, culturais e de crenças, apresentam-se aquelas como comunidades humanas de integração de interesses e de conflitos, buscando um percurso comum de sobrevivência, de domínio e de proteção, com maior ou menor capacidade de superar os traumas, as marcas, deixados pelos afrontamentos da mais variada espécie. Neste sentido, as comunidades ou os vários coletivos desenvolveram um percurso legislativo e jurídico como «vontade de algum divino» disciplinadora das relações e da convivência dos seus membros com a intencionalidade de ordem ou de «reorganização».

Sempre existiram articulações entre lei e crença, nos seus fundamentos e desígnios, mas com a modernidade ou as modernidades, com particular desenvolvimento na contemporaneidade, estas duas dimensões do indivíduo e da comuni-



dade social ganharam uma progressiva autonomia e acabaram por definir âmbitos concorrentes e, mesmo, conflituais<sup>8</sup>. Neste processo, a lei formalmente desconfessionalizada adquiriu uma asserção que não se coaduna necessariamente com a crença ou com as convicções. Estas encontram-se constantemente confrontadas pela autoridade da «lei civil» – a legalidade social –, requerendo esta uma determinada configuração da ordem pública que a lei pretende expressar e garantir.

Assim, este percurso singular, presente em muitas sociedades e culturas, mas não em todas, gerou uma situação específica de confrontação interna ao indivíduo e à sua consciência com múltiplas facetas. Na sua particularidade, os crentes e as instituições religiosas encontram-se estirados entre dois referenciais identitários: a pertença a uma comunidade sociopolítica e a uma outra religiosa, potenciando dinâmicas de convergência, de separação, de colaboração ou cooperação, de resistência ou de luta que interferem quer no que as sociedades entendem de si próprias quer o que as comunidades religiosas incluem ou excluem.

O religioso teve sempre implicações nos campos da política, das instituições, das redes de influência e de decisão, da formulação de fronteiras para a legitimidade, das representações públicas e do entendimento do «remorso» como articulação entre responsabilidade e consciência<sup>9</sup>, das perspectivas sobre a economia (bens, circulação de bens, formas de acumulação, riqueza, bem comum, relações entre valor e recompensa, justiça e retribuição, etc.), da cultura enquanto expressão de mundividências e de espiritualidades como vivências de interioridade mas também com níveis imagéticos públicos.

Na sociedade moderna-contemporânea, a qual se designa também por modernidade, a «questão religiosa» encontra-se confrontada pela deslocação constante de quatro *itens* fundamentais que desafiam também a própria lei civil: a verdade, a autoridade, a liberdade e a consciência individual. É na correlação destes pólos que se reformula a noção de identidade e de pertença, e em relação aos quais se referenciam e se colocam a problemática e a intensidade da desconfessionalização do Estado e, progressivamente em várias sociedades, onde a separação acaba por ser uma disputa de autonomia de tutelas, mas também a expressão concorrencial de influências. Foi neste sentido que a Separação das Igrejas do Estado surgiu como parte do reformismo religioso, particularmente no terreno do catolicismo, desde

<sup>8</sup> Cf. Louis Dumont – *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

<sup>9</sup> No dizer de João Baptista de Almeida Garrett (1799-1854), figura significativa do primeiro liberalismo português: «A religião (disse Filangieri) é o suplemento ao código criminal duma Nação; é o vínculo mais sagrado, que une os homens na sociedade, o juiz mais severo, que sem tribunais, sem aparato forense, os acusa, e castiga ao mesmo tempo, com a maior das penas, com o mais cruel dos tormentos, o remorso». *O Dia vinte e quatro de Agosto. Pelo cidadão J. B. S. L. A. Garrett. Ano I.* (Ensaio, escrito em 1821 ao Congresso Nacional). In ALMEIDA GARRETT - *Obra Política - Escrito do Vintismo (1820-23)*. Volume 6 das *Obras completas de Almeida Garrett*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 214-216.

Felécité de Lamennais (1782-1854)<sup>10</sup>, no projeto do jornal *L'Avenir* em 1830<sup>11</sup>, até às sucessivas formas de *ralliement*<sup>12</sup> nos finais do século XIX e ao longo do século XX, posteriormente apresentadas como busca de autonomia mútua num quadro de cooperação.

### **Separação – trajetória longa e complexa**

Com o incremento dos sistemas políticos liberais, assistiu-se, em grande simultaneidade com setores católicos reivindicando uma liberdade capaz de superar as restrições assentes no regalismo, político e religioso, a Separação do Estado das Igrejas foi apresentada como «um» ou «o» combate da revolução política potenciadora e associada ao laicismo. Todavia, se para determinados setores esta laicidade corresponderia ao estripar da sociedade a religião, aquela moldou efetivamente a situação das denominações religiosas passarem a se deparar em concorrência; encontrando-se esta disputa e esta competição situadas nos planos institucionais de sentido e do simbólico.

Assim, e de um modo particular, o mundo católico desenvolveu duas atitudes antagónicas no seu próprio seio e na linguagem da época: a da transigência e a

<sup>10</sup> Hughes Felécité Robert de Lamennais (1782-1854). Cf. Charles Chauvin – *Lamennais ou l'impossible conciliation (1782-1854)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>11</sup> Após as convulsões revolucionárias e contrarrevolucionárias, em 1830, surgia no seio do catolicismo, através de um grupo de jovens publicistas uma visão como «utopia» da necessária recomposição e reivindicada no *Programa legislativo* publicado no *L'Avenir* (7 de Dezembro de 1830): «Pedimos primeiramente a liberdade de consciência ou a liberdade de religião, plena, universal, sem distinção como sem privilégio; e consequentemente, no que nos toca a nós católicos, a total separação da Igreja e do Estado [...]. Esta separação necessária e sem a qual não existiria para os católicos nenhuma liberdade religiosa, implica, por um lado, a supressão do orçamento eclesiástico [...] e, por outro, a independência absoluta do clero na ordem espiritual: ficando o sacerdócio, aliás, submetido às leis do país, como os outros cidadãos e na mesma medida. Pedimos em segundo lugar, a liberdade de ensino, porque ela é de direito natural e, por assim dizer, a primeira liberdade da família; porque sem ela não existe nem liberdade religiosa nem liberdade de opiniões. Pedimos, em terceiro lugar, a liberdade de imprensa [...]. Pedimos, em quarto lugar, a liberdade de associação [...]. Pedimos, em quinto lugar, que se desenvolva e estenda o princípio da eleição, de modo a penetrar até às massas [...]. Pedimos, em sexto lugar, a abolição do funesto sistema da centralização, deplorável e vergonhoso resquício do despotismo imperial. Segundo os nossos princípios, todo o interesse circunscrito tem o direito de se administrar a si próprio». Cf. *Le libéralisme catholique*. Présenté par Marcel Prelot et F. Gallouedec Genuys. Paris: Armand Colin, 1969, pp.84-133. Estes princípios, inicialmente condenados pela autoridade pontifícia, farão o seu caminho acabando por se tornar num conjunto de tópicos associados ao entendimento católico sobre a autonomia e a liberdade da religião e da Igreja.

<sup>12</sup> Apesar do *ralliement* significar o acatamento dos regimes liberais e constitucionais como orientação pontifícia para os católicos, não correspondia inicialmente a uma estratégia de separação entre a Igreja e o Estado, mas a reivindicação do reconhecimento daquela por parte deste. Todavia, a prática dos católicos permitiu paulatinamente a percepção de que a cooperação desejada entre essas duas dinâmicas institucionais e de tutela, implicava considerar a autonomia e a distinção entre as distintas legitimidades, a do religioso e a do político. Cf. Bruno Dumons – *Catholiques en politique: un siècle de ralliement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1993. Ver também o estudo de António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa CEHR-UCP, 2007.

da intransigência<sup>13</sup>, jogando-se em cada uma delas, ainda, a prevalência da pertença religiosa (o ser católico) ou a da pertença política (o ser partidário) – o «católico zelante» ou o «católico político», gerando uma retórica interna ao espaço eclesial – uma «propaganda», como se designou em Espanha<sup>14</sup> – que também o é na sua relação com o exterior; pois, a realidade sociopolítica teve o seu impacto no terreno da configuração dos comportamentos e atitudes religiosas e *vice-versa*. Mesmo se a memória católica portuguesa esqueceu ou menoriza esta conflituosidade, este afrontamento existiu e subsiste com distintas versões.

O exemplo mais relevante no início do século XX, em particular nos anos de 1908 a 1909, diz respeito ao conflito em torno do «voto dos católicos» e expresso, nomeadamente, nas revistas *Voz de Santo António*, *Revista Catholica* e *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*<sup>15</sup>, protagonizado por um grupo de franciscanos de Montariol, pelos publicistas da revista visense e pela redação jesuíta, que redundou na acusação à primeira de modernismo, sendo que na altura tal acusação caía na alçada da autoridade e na da opinião católicas como sendo «herética», de acordo

<sup>13</sup> Ver as obras de dois relevantes historiadores sobre esta problemática presente no campo do catolicismo Émile Poulat - *Intégrisme et Catholicisme intégral*. Tournai: Casterman, 1969, *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*. Tournai: Casterman, 1977; Église contre bourgeoisie. Tournai: Casterman, 1977; e JeanMarie Mayeur - *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986. Esta problemática sobre o cristianismo em face do liberalismo fora abordada por Augusto Eduardo Nunes, posteriormente arcebispo de Évora (1890-1920), em *Socialismo e catholicismo: ensaio crítico sobre as soluções da questão social*, como dissertação para o concurso ao magistério na Faculdade de Teologia em Coimbra. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1881.

<sup>14</sup> A expressão «propaganda» apresenta-se associada à apologia e ao apostolado. A sua utilização, bem como a correlativa «propagandista», remonta, pelo menos, ao século XVII quando a cúria romana se dotou da instituição Propaganda Fide (1622), dicastério dedicado à gestão das questões associadas à expansão do catolicismo romano que, sem renunciar ao apoio das Coroas, passa a considerar que os interesses da Igreja católica se situam para além destas, respondendo a interesses conjunturais específicos, por vezes, distintos, em disputa e variados. Estas expressões designam, portanto, a emergência de outra instância de ação e de legitimação da expansão religiosa e do controlo eclesiástico. As mudanças societárias, nomeadamente com a instauração das sociedades de matriz liberal, introduziram alterações na funcionalidade desta «atividade de propaganda» com o surgimento de um incremento missionário interno e *ad gentes*, contribuindo para marcar um novo referencial de iniciativas dos católicos na sociedade, nomeadamente daquelas que se designam correntemente no seu conjunto como «movimento católico». Neste dinamismo emergente em Oitocentos, o protagonismo, para além e distinto do eclesiástico, desloca-se para elites que, sendo católicos comuns, intervêm no âmbito da opinião pública através do publicismo e das múltiplas formas profissionais e estados de vida. Em Portugal, importa assinalar este filão presente desde os inícios da mobilização católica, com a Sociedade Católica. ver Manuel José Macário do Nascimento Clemente - *Nas origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a Sociedade Católica (1843-1853)*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993; ou posteriormente, com o Congresso dos Oradores e Escritores Católicos, ver Manuel Clemente - *O congresso católico do Porto (1871-1872)*. *Lusitania Sacra*. Lisboa. 2ª Série: 1 (1989) 179-195. Também ilustrativo desta conceção e desta forma organizativa e deste tipo de dinâmica, destaca-se a criação em 1908 em Espanha, da Asociación Católica de Propagandistas (ACdP), a partir das Congregações Marianas. Esta associação pautou múltiplas estruturas e formas de organização católica posteriores, destacando-se a Ação Católica e os seus diversos organismos, diversos jornais de influência, ou ainda, a participação na «governança reformista» do período franquista nos anos 50 do século XX ou na chamada «transição democrática». Sobre esta temática ver, por exemplo: Domingo Benavides - *El fracaso social del catolicismo español. Arbolea Martínez (1879-1951)*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1973; ou ainda, Mercedes Montero Díaz - *Historia de la asociación católica nacional de propagandistas (acn de p) 1945-1959. El plan político y cultural de Ángel Herrera Oria*. Tese de doutoramento. Universidade de Navarra, 2001.

<sup>15</sup> Cf. António Matos Ferreira - *Um militante...*, p. 264-274.

com a condenação de Pio X realizada pela encíclica *Pascendi* (1907). Contudo, ambos os posicionamentos pretendiam influir catolicamente na sociedade, mesmo se com distintas atitudes e mediações; isto é, com estratégias diferenciadas ou determinados modos de compreender e lidar com a realidade. Um conflito interno no seio da realidade confessional que, mudando de motivos em conjunturas distintas, tende a expressar a divisão no seio dos crentes entre a percepção das suas convicções e os comportamentos, as suas escolhas, enquanto intervenientes nas questões do «mundo», da sociedade. É a interação destes fatores que gera a pluralidade efetiva nas comunidades religiosas e nas civis.

No particular do catolicismo romano, entendido em confronto com as configurações e sensibilidades designadas como «cismontanas», a noção de *perfecta societatis* (sociedade perfeita)<sup>16</sup> pretende significar uma sociedade autossuficiente e como corpo, não só como construção jurídica na perspetiva tridentina mas acompanhada também pelo universo devocional compósito e centrado na espiritualidade eucarística: o pão como redenção e justiça. Esta percepção de *ecclesia* surge como operadora da verdade e da autoridade na sociedade, donde a dogmatização sobre a Virgem Maria como expressão das raízes do «milagre encarnacional» e sobre o Papa como garantia e autoridade dessa construção no mundo da institucionalização da «vontade de Deus». O conjunto destes referenciais, com a pretensão de instaurar uma ordem espiritual, social e simbólica, a par da romanização enquanto expressão da liberdade da Igreja e da religião, conduziu na prática crente a uma compreensão e a um agir como catolicismo integral: «a religião como solução para o tremendo conflito que passou da esfera do político para o da economia social»<sup>17</sup>.

Em Portugal, nesta conflituosidade política e religiosa no final da Monarquia Constitucional, particularmente desde a conjuntura dos anos 80 e dos acontecimentos de 1890-1891, assiste-se ao incremento de binómios de enfrentamento ideológico e político como clericalismo *versus* anticlericalismo, congreganismo *versus* anticongreganismo jesuitismo *versus* anti-jesuitismo, partido católico *versus* movimento social, religião como «obscurantismo» *versus* como «progresso», tradicionalismo *versus* modernismo diz respeito também à configuração do Estado português e das suas fragilidades. Todos estes elementos foram assumidos como composto ideológicos e como bandeira de combate pelo republicanismo. Assim, a implantação da República, do regime republicano, desencadeou o afrontamento em terreno aberto entre duas militâncias: a laicista e a católica, ambas disputando

---

<sup>16</sup> «Sociedade perfeita» corresponde ao conceito de *ecclesia* encerrando o programa utópico do que deveria ser a Igreja na sociedade, fazendo convergir tradições distintas do agostinismo e do tomismo, numa percepção jurídica e canónica, com particular incidência na reforma católica quinhentista e expressa no entendimento tridentino.

<sup>17</sup> A encíclica *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII inicia-se desde modo: «A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da economia social. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre operários e patrões, a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, deu em resultado final um temível conflito. Por toda a parte os espíritos estão apreensivos e numa ansiedade expectante, o que por si basta para mostrar quantos e quão graves interesses estão em jogo».

à sua maneira, e de acordo com ideários próprios, um programa reformador para a sociedade portuguesa.

Como foi percebido, explanado e salientado ao longo do percurso de investigação com uma duração de cinco anos, realizado no âmbito do UCP-CEHR, não se pode reduzir a Primeira República ao afonsismo, menos ainda a uma pessoa – seja Afonso Costa ou um outro qualquer; pois, em perspectiva de análise histórica, rigorosa e adequadamente distanciada, é apropriado considerar que, se alguém teve poder em determinados momentos, é porque o pôde ter, sustentado por instâncias de legitimidade; sendo certo que se pode afirmar que a Primeira República foi permanentemente atravessada por questões internas de legitimidade, quer pela via da resistência (monárquica, religiosa ou outra, mesmo republicana como, por exemplo, foi o caso do sidonismo, um republicanismo cesarista e de tentativa de união social), quer pela via dessas convergências de resistência ou de moderação como ocorreu com a constituição da organização Cruzada de Nuno Álvares<sup>18</sup>.

A evocação destes tópicos remete para o modo como a problemática da Separação tem tido uma larga trajetória, polvilhada de muitas ambiguidades e disputas. No que respeita à realidade portuguesa, de certa forma redutora, ela tende a ser circunscrita à promulgação e aplicação do Decreto-Lei de 20 de abril de 1911, intensificando a conflituosidade provocada pela chamada política religiosa da Primeira República.

O universo católico conheceu desde a independência dos Estados Unidos e, depois, com a Revolução Francesa, a problemática da Separação, com modalidades e conjunturas diferenciadas, mas também transportando distintas tradições que a ela se opõe ou que nela viram ou veem «a possibilidade de liberdade da religião e da Igreja», utilizando uma expressão corrente desses mesmos protagonistas. Também as independências e a constituição dos Estados na América Latina cedo colocaram problemas complexos de relação entre a legitimidade desses Estados e a das instituições religiosas, a das Igrejas. Desconhecer esta dimensão é reduzir a memória do catolicismo, em particular, e do cristianismo em geral a uma visão eurocentrada, desconhecendo ou secundarizando a relevância existente dessas mesmas referências para o debate existente ao longo do século XIX e, em particular, no contexto da transição de regime político em Portugal: da Monarquia Constitucional para a República. Os protagonistas políticos e eclesiais portugueses não desconheciam a complexidade desta problemática, referiam-se a ela, mesmo se escolhiam caminhos distintos e, muitas vezes, antagónicos a partir da defesa de interesses diferentes em concorrência.

Neste sentido, este Congresso Internacional, do qual se publicam as presentes atas, estudou uma conjuntura e um conjunto de temas que respeitam a recomposição das correntes cristãs diante da cidadania, da consciência individual e da problemática da pertença e identidade sociais. Temos hoje, os estudiosos destes assuntos, a percepção mais evidenciada de que estes problemas são desideratos igualmente patentes e amplos nas sociedades que reivindicam um património judeo-

<sup>18</sup> Ver a obra de Ernesto Castro Leal – *Nação e nacionalismos: a Cruzada Nacional D. Nuno Alvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

-cristão, mas presentes em muitas outras com configurações próprias. Não cabia a um encontro desta natureza, pelo seu carácter essencialmente voltado para o confronto de investigações, fornecer uma resposta, até porque provavelmente se está diante exatamente de processos e procedimentos que se reclamam da diversidade e do pluralismo de percursos.

Contrariamente a teses deterministas, de distintas conotações, o religioso e as suas instituições realizam dinâmicas e comportamentos estruturadores do tecido das sociedades civis, como se apresentam em termos de resistência, de acomodação, de dominação ou, ainda, de contestação. Há uma relação estreita entre o agir e os universos religiosos, na sua aceitação ou na sua rejeição a regime políticos, a formas de governação e, mesmo, a horizontes considerados de progresso nas sociedades. Todavia, o desajuste entre sociedade e instituições religiosas existe e expressa o que normalmente se designa por secularização, apressadamente tomada como recuo ou extinção do religioso, sendo hoje mais do que nunca a laicidade o resultado da concorrência religiosa e não somente aquilo que se julgou que aquela fosse, uma disputa entre o Estado e a Igreja Católica.

### **Persistência do religioso e Separação como liberdade**

Numa época de globalização, os universalismos religiosos não são só percepções internas a cada um deles. Expressam-se em dinâmicas de expansão significativas. Mas, tais dinâmicas implicam a repartição e a divisão concorrenciais que se estabelecem no seio das sociedades, por vezes com graus significativos de confronto e mesmo de violência. Nestes domínios, o binómio «crença-descrença» é insuficiente para captar e para interpretar as dinâmicas das sociedades contemporâneas. Não é remota a reivindicação da necessidade de os Estados terem em consideração esta expansão das correntes religiosas porque estas expressam tensões e conflitos internos nas sociedades, considerando-se que cabe ao Estado garantir a ordem e a harmonia sociais.

Portanto, os problemas em torno dos percursos históricos de Separação e de efetivação da liberdade religiosa, bem como dos contornos historiográficos da secularização ou da laicização, são pertinentes como debates culturais e societários associados à possibilidade da pluralidade e da diversidade no marco da liberdade. Tem-se considerado haver um «retorno do religioso» na esfera pública, mesmo de forma mais específica no terreno político, estando também esta dimensão colocada em relação à experiência religiosa individual e social.

Como estudiosos do religioso, do social e do político na sua historicidade, temporalidade e conjuntura, com a análise deste tipo de problemáticas adquire-se a percepção de que estas dimensões necessitam de ser consideradas em relação com horizontes mais amplos e abertos, remetidas nomeadamente para o património judeo-cristão, incluindo certamente processos e caminhos expressos pela diversidade e pelo pluralismo.

O religioso permanece vivência e identificação centrais na vida social porque se mantém efetivo no quotidiano das pessoas e, através das instituições, oferece

tutelas de ordem ou de resistência. Esta atualidade é evidente, sendo, todavia, um desiderato no qual se atesta o grau de liberdade interpessoal e comunitária, entre os indivíduos e os vários tipos de poder, desde os religiosos aos familiares e aos políticos. Porém, o religioso não constitui um campo uniforme, sendo fundamento do normativo na sociedade, incorpora-se e é convocado para sustentar experiências de resistência onde se patenteiam filões sapienciais como também institucionais, em concorrência, em disputa ou em processos de negação.

Esta apresentação pluriforme e polifuncional do religioso torna-se manifesta quando posicionada como desiderato da liberdade, também este muito diversificado. Os Estados – as organizações políticas das sociedades – e as Igrejas – as instituições religiosas – lidam com estas realidades e problemáticas, isto é, como dinâmicas de sociabilidade, com procedimentos de controle e de subjugação que, na abordagem histórica, com tentativas de superação dos conflitos e procurando modos de delimitar poderes, formas de convívio, mais ou menos, harmonioso, da diversidade e da diferença, mesmo quando persiste o intuito de supremacia, de domínio. A história humana aponta sempre para a persistência da contradição entre liberdade e segurança, entre reprodução e o que parece ser da ordem do gratuito. Como referencial de identidade e de identificação, o religioso pode ser, contraditoriamente, gerador de liberdade, bem como de opressão.

Ao terminar esta reflexão introdutória, uma palavra de saudação e reconhecimento à equipa de investigação que pôs de pé o conjunto do projeto de investigação e a realização do Congresso Internacional, como também ao então secretário da Direção Mestre José António Rocha e ao atual Diretor do UCP-CEHR, Professor Doutor Paulo F. de Oliveira Fontes, pelo empenho em levarem por diante esta publicação.

António Matos Ferreira

*Lisboa, 24 de agosto de 2020*






## QUESTÕES GERAIS





## É A RELIGIÃO SEPARÁVEL? O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

ALFREDO TEIXEIRA \*

 <https://orcid.org/0000-0002-8946-5538>

A possibilidade de uma resposta socioantropológica à pergunta “é a religião separável?” confronta-se com o problema da delimitação social do religioso. Este confronto tem uma expressão mais dramática no campo da sociologia, uma vez que esta disciplina se tornou, frequentemente, uma ciência dos domínios sociais. Tenha-se em conta, também, que a própria investigação ficou afetada pelo destino da religião na Europa ocidental, lida à luz do dualismo próprio do paradigma sociológico da secularização: de um lado, a sua especialização institucional do religioso, do outro, o seu recuo para a vida privada, para a esfera da consciência individual. Neste breve ensaio, procura explorar-se o terreno das anomalias deste modelo, mostrando a sua insuficiência heurística. Como se sublinhará, é precisamente a partir do imperativo da liberdade de consciência e da narrativa da emancipação individual que o religioso se recompõe na cena pública.

No âmbito da antropologia social, dificilmente se pode encontrar a mesma urgência quanto à definição de religião – talvez porque uns partiram na demanda da “estrutura”, que é anterior e transversal aos diversos subsistemas sociais, e outros privilegiam a “situação”, descobrindo aí sequências de ação copresentes, e prescindindo da necessidade de as rotular de forma sistémica. O facto de a antropologia social identificar um terreno como objeto implica que a ação e os atores se compreendam a partir do seu próprio hibridismo.

Procura-se aqui, a partir de alguns exemplares do património teórico do pensamento antropológico, mostrar como o religioso e o político podem ser descritos a partir de estruturas simbólicas homólogas. Isso permitirá colocar a hipótese de que o núcleo das tensões próprias da modernidade europeia ocidental não se encontre, em primeira instância, nessa oposição entre religião e política, mas na cesura entre a experiência coletiva e a afirmação da autonomia do indivíduo. Essa

---

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em Antropologia Política pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

descontinuidade pode descrever-se num arco plural de categorias políticas: holismo/individualismo, comunidade/sociedade, etnicidade/cidadania, entre outras.

No caso da sociologia da religião, esta cesura reflete-se na hegemonia do paradigma da recomposição individual do religioso que invadiu os estudos e ensaios a partir dos anos 90. Neste quadro social de emancipação dos sujeitos face às instituições sociais, a indagação sociológica escolheu, com frequência, as figuras do religioso disseminado, cenário dissolvente de grande parte dos pressupostos intelectuais acerca da separação do religioso e do político. O programa de Danièle Hervieu-Léger é um exemplo claro:

«em lugar de considerar as formas disseminadas do religioso a partir do prisma das religiões institucionais diferenciadas, tomadas como o núcleo duro do religioso, eu assumo como programa a consideração do conjunto das configurações empiricamente identificáveis do social, do cultural e do simbólico na modernidade, a partir da dimensão transversal de um religioso que trabalha em toda a espessura das nossas sociedades: na política, na ciência moderna, na estruturação das relações familiares e intergeracionais, na atividade económica, na criação estética, nas relações homens-mulheres, nas relações com o estrangeiro, em todos os domínios da experiência humana e coletiva nos quais se constrói, se reproduz e se atualiza a referência crente à autoridade legitimadora de uma tradição»<sup>1</sup>.

Podemos multiplicar as interrogações. Estamos perante o programa de uma cientista social que quer ver sobreviver o objeto da sua disciplina? Ou estamos perante a consciência de que na linguagem da “separação/delimitação” se traduz uma luta pelo controlo dos processos de simbolização da identidade coletiva?

# 1.

A antropologia política descobriu na estrutura do crer um substrato nativo da sociabilidade humana. Partindo da observação de que os indivíduos e as diversas instâncias sociais não têm uma relação simplesmente dual, descobre-se que a construção social de crédito – a crença – supõe a existência de um “terceiro” (Deus, o Estado, a Família, a Empresa, a Casa, o Partido, etc.). Nessa referência se funda a autenticidade e a autoridade de terminado discurso ou de certo gesto. Michel de Certeau sublinhou que a legitimidade da crença se constrói na referência a uma Alteridade recebida, enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe<sup>2</sup>. Esse trabalho social de credibilização do locutor, através das relações estabelecidas com o Outro recebido, poderia ser descrito, prolongando a conceitualidade de Pierre Legendre, como um trabalho de “emblematização” do sujeito<sup>3</sup>.

Os trabalhos do historiador Ernst Kantorowicz tornaram-se um terreno privilegiado de exploração antropológica desta experiência de construção do político

<sup>1</sup> Danièle Hervieu-Léger – *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

<sup>2</sup> Cf. Michel de Certeau – *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, 1981; Michel de Certeau – *L'institution du croire*: Note de travail. *Recherches de Science Religieuse*. 71 (1983) 61-80.

<sup>3</sup> Aproxime-se a metáfora da própria etimologia: “emblema”, aquilo que é aplicado, embutido, encrostado, incorporado, no ferro ou na madeira (Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident: Aspects théoriques*. Paris: Fayard, 1999, p. 25, 51s, 55). Esta metáfora aproxima-se de uma outra, a do “sujeito monumental”, ou seja, o sujeito reescrito pelas instituições enquanto sua própria representação (Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 45).

através da referência a uma Alteridade. Essa Alteridade encontra-se para além da afirmação do desejo individual, ultrapassa a lei do mais forte, vence a anomia e liberta as sociedades das arbitrariedades do destino. Tal trabalho social pode ser resumido numa das fórmulas centrais dos estudos de Kantorowicz reunidos em *The King's Two Bodies: dignitas non moritur* (1957). É este trabalho simbólico que *wwra*-no e a sua função, unidos numa espécie de matrimónio místico<sup>4</sup>. No seu itinerário de investigação, Kantorowicz identifica três construções da realeza, prevalentes na Europa entre o século X e o século XVI:

a) O primeiro descreve-se no modelo da realeza cristocêntrica, em que o rei é visto no quadro de uma teologia política da imitação de Cristo, com consequências visíveis na própria iconografia. O rei é aí expressão de uma figura teológica cristã: simbolicamente, homem por natureza, Deus pela graça.

b) Este modelo teológico e litúrgico de realeza foi substituído por uma realeza centrada no direito e na justiça. No trânsito de tais transformações, a jurisprudência tomou o lugar da teologia. O renascimento do direito romano e o protagonismo dos juristas, nos séculos XII e XIII, marcarão o desenvolvimento das conceções políticas relativas à natureza do poder secular. Kantorowicz sublinha que os juristas do século XIII, versados nos cânones eclesiásticos e no direito civil romano, desempenharam um papel decisivo. Na ausência de outra linguagem, os códigos teológicos são usados para construir as bases da legitimidade e da sacralidade do poder imperial e real. O imperador e o rei são apresentados como «pais e filhos da justiça», encarnação do direito e «lei viva». Paralelamente, o século XIII vê emergir a esfera pública autónoma, condição para que os Estados territoriais possam institucionalizar o seu poder, em condições até então só reservadas à Igreja e ao Império romano.

c) Esta transferência de legitimidade, num último estágio, explora a noção de Igreja “corpo místico” (de que Cristo é a cabeça). Toda a reflexão do historiador está orientada pela demanda das relações simbólicas entre a emergência do Estado e a construção histórica da Igreja latina, aproximação que se exprime de forma particular nas metáforas orgânicas. Kantorowicz mostra que, num primeiro momento, o Estado é uma imitação da Igreja, situação que vai dar origem à necessidade de coexistência de duas formas de legitimação. A Igreja, como monarquia mística, sob a autoridade do Papa (*principus et verus imperator*) é o protótipo deste novo misticismo estatal.

A transposição jurídica deste substrato simbólico para o Estado (de que o príncipe é a cabeça) inscreverá o político num plano de sacralidade com contornos diferentes: enquanto “corpo místico”, o Estado acede ao plano de *persona ficta*. É esta “ficção” que permitirá fundar a imortalidade do Estado, lugar de elaboração de uma mística da Pátria, decalcada do martirológio cristão. O Estado, nova Igreja, pode agora pedir que por ele se morra. Mas este corpo necessita de uma cabeça imortal que lhe assegure a continuidade e a posteridade. Na sua condição de mortal, o rei não serve tais propósitos. Que condições permitirão a ficção da imortalidade

<sup>4</sup> Cf. Ernst Kantorowicz – *The King's Two Bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957. Sob a figura dos dois corpos do Rei, a dignidade (ou seja, a função) não morre.

do rei? Antes de mais, a continuidade que se exprime na organização dinástica, em detrimento da unção papal. Mas sobretudo a ficção da coroa, que é o substrato da noção de “dignidade real”. Tal ficção assegurará a necessária coexistência do corpo natural do rei e o princípio que o transcende: o corpo político. Na perspectiva de Kantorowicz, esta ficção política exprime uma das obsessões medievais: a continuidade do poder. Perpetuar o poder real, dissociando-o do ofício do seu titular e libertando o exercício do poder dos jogos do destino e da força, constitui o objetivo fulcral das montagens jurídicas.

Estes estudos têm o mérito de pôr em destaque a necessidade do elemento mitológico à vida institucional, elemento que permite essa divisão do monarca: o seu corpo real, por um lado, e por outro, o corpo de ficção, em razão do qual o rei acede ao estatuto de representação legal da estrutura<sup>5</sup>. O dossier reunido por Kantorowicz em torno da máxima escolástica que visava o Imperador e o Papa: *omnia iura habet in scrinio pectoris sui* (“tem todos os direitos no arquivo do seu peito”) é um bom exemplo deste trabalho de ficção que está na base das montagens institucionais. Entre as várias glosas, Kantorowicz dá particular atenção àquela que esclarece que a máxima se refere à corte de doutores sábios por cuja boca fala o mestre do direito<sup>6</sup>. A Alteridade surge, assim, na ficção, no território do fantástico<sup>7</sup>.

## 2.

Pierre Legendre, no plano da antropologia do direito, é um dos autores que mais amplamente discutiu as teses de Kantorowicz. Legendre aprofunda o trabalho sobre a hipótese de que a instituição eclesiástica tenha sido a portadora do princípio de organização a que veio a chamar-se Estado<sup>8</sup>. Também para Legendre, o Estado deve ser visto como edifício construído sobre os alicerces do conceito romano-canónico de *religio*<sup>9</sup>.

Confessadamente lacanianas, as observações de Legendre dependem de uma perspectiva psicanalítica, onde o pai surge como o “outro”, o “terceiro” face à relação filho-mãe<sup>10</sup>. O pai ultrapassa-se como pessoa física e torna-se uma função – enquanto tal, é uma forma vazia que pode ser apropriada por qualquer sistema jurídico. A República, o Estado, Deus, o Povo, são nomes para esse respondente último que funda a ordem de um sistema – Legendre chama-lhe a função monoteísta, conceito nuclear na sua antropologia política<sup>11</sup>. As políticas de nomeação foram

<sup>5</sup> Kantorowicz desenvolve este tema no Cap. VII da obra referida.

<sup>6</sup> Cf. Ernst Kantorowicz – *The King's Two Bodies*, p. 24ss, 153ss.

<sup>7</sup> Michel de Certeau – *L'absent d'histoire*. Paris: MAME, 1973, p. 177; Raymond Lemieux – *Histoire de vie et postmodernité religieuse*. In Raymond Lemieux; Micheline Milot – *Les croyances des Québécois: esquisses pour une approche sociologique*. Québec: Université Laval, 1992, p. 178-181.

<sup>8</sup> Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 39s, 51, 86; Pierre Legendre – *Leçons VII: Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*. Paris: Fayard, 1988, p. 110, 222, 223.

<sup>9</sup> Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 305-309.

<sup>10</sup> Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 280.

<sup>11</sup> Legendre concede uma particular atenção à função paternal do Estado moderno (Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 271-287, 329-330).

muitas: sob o desígnio do mito andrógino ocidental, através do símbolo duplo da Mãe Igreja e do pontífice onisciente; em tríades como “Deus, Roma, Direito” ou “Deus, Pátria, Família”<sup>12</sup>. Mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a Alteridade, a Referência.

Nos seus estudos sobre o juridismo ocidental, Pierre Legendre observa que aquelas tríades devem ser vistas, por isso, como desdobramento do princípio do Pai totêmico, o que não impede que, a partir desse fundamento único, não nos deparemos com montagens de diferentes níveis hierárquicos<sup>13</sup>. Refira-se, nesta linha de pensamento, a distinção entre espiritual e temporal e entre eclesiástico e laico, cujos efeitos teóricos e institucionais se podem encontrar na “teoria das duas espadas”, ou nas formas modernas de divisão de poderes. Esta modalidade de classificação toca diretamente os fundamentos europeus modernos da religião e da política. Assim o prova a persistência das disputas e das permutas entre si quanto aos fundamentos do poder: o poder de representar a origem, o direito à última palavra, o privilégio do sentido do humano, etc.

### 3.

Neste itinerário de descoberta dessa homologia que aproxima o religioso e o político na Europa, Michel de Foucault desempenha também um papel singular, dado o interesse que revelou pelas articulações entre as figuras do “poder pastoral” e do Estado Moderno. Não esqueçamos que Foucault se interessou pelas formas de poder que denominou de «governo pela individualização». Este poder que se exerce sobre a vida quotidiana classifica os indivíduos em categorias, designa-os pela sua individualidade própria, fortalece-os na sua identidade, suportando a verdade que devem reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É, portanto, uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos<sup>14</sup>.

Na nova estrutura política que se desenvolveu na Europa a partir do século XVI, o Estado é visto frequentemente como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, cuidando apenas os interesses da comunidade. Ao contrário, Foucault procura mostrar que talvez nunca tenha existido uma combinação tão complexa entre técnicas de individualização e procedimentos totalizantes. O Estado Moderno terá incorporado uma antiga técnica de poder nascida nas instituições cristãs, o “poder pastoral”. O cristianismo postula uma teoria segundo a qual certos indivíduos estão aptos, pelas suas qualidades religiosas, a servir os outros enquanto “pastores”<sup>15</sup>. Na ótica de Foucault, este poder pastoral pode, assim, ser compreendido a partir de quatro determinações fundamentais: 1) visa assegurar a salvação dos indivíduos na vida que há de vir; 2) é um poder que leva o pastor a dar a sua vida pelas suas ovelhas; 3) dirige-se não só ao conjunto da comunidade, mas cada indi-

<sup>12</sup> Cf. Alexis Rosenbaum – *L'ordre sacré: les représentations hiérarchiques en philosophie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>13</sup> Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 242s.

<sup>14</sup> Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*. In Michel de Foucault – *Dits et écrits IV (1954-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 227.

<sup>15</sup> Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*, p. 229.

víduo, e durante toda a sua vida; 4) implica o conhecimento das consciências. No modelo de Foucault, o Estado Moderno, enquanto matriz de uma nova individualização, é o herdeiro dessa forma eclesiástica de poder, nesse trabalho de integração providente dos indivíduos numa totalidade, sem anular a sua individualidade<sup>16</sup>.

#### 4.

Nas trajetórias da modernidade europeia, boa parte do trabalho institucional-normativo foi transferido para o Estado. Mas a mudança de órbita da construção do social não implica a obsolescência de todos os recursos de sacralização social. O que acontece às funções do «terceiro», na linguagem de Legendre, nas sociedades secularizadas e nas formas políticas laicizadas? A presença do Chefe de Estado nos lugares simbólicos da ficção coletiva, ou em contextos de ritualidade política, articula-se de modo particular com a transcendência de valores como a Nação, o Estado, a República, a Terra, a Família, a História. Sob este ponto de vista a construção da transcendência política opera num substrato simbólico que pode aproximar sociedades muito diferentes e, evidentemente, formas de organização política diversas<sup>17</sup> – esta construção da transcendência política não diz respeito apenas às sociedades ditas primitivas ou às teocracias. De facto, a constituição moderna da figura dos chefes de Estado, com competências diversas, de acordo com os sistemas, não dispensa a identificação de um conjunto de valores que pré-existem à determinação das suas funções, nem o trabalho ritual de produção dos signos da legitimidade. O impulso da “continuidade” que habitava o trabalho político e teológico sobre os dois corpos do rei está agora inscrito no plano das legitimidades do Estado de Direito. Mas, na medida em que está em causa a construção de uma coletividade humana, a política continua a não poder reduzir-se ao plano da gestão, exigindo as competências da transmissão (ou seja, o transporte no tempo de um conjunto de recursos identitários). É essa necessidade de transmissão que continua a mobilizar o rito e o mito na elaboração da simbolicidade política<sup>18</sup>.

A identificação de um regime republicano implica o trabalho simbólico de construção de uma história comum. As referências comuns necessárias ao habitat político inscrevem-se no plano da temporalidade. Os “romances nacionais republicanos” dão disso testemunho: na medida em que deixa de ser referida a uma origem étnica, e se alicerça da identificação de uma soberania política, a nação pode desempenhar uma função intermédia, entre o indivíduo e a humanidade, permitindo aos cidadãos a inscrição numa trama temporal partilhada<sup>19</sup>. Ora, esta função pode ser afetada pelos efeitos da des-historicização da experiência social e pela des-

<sup>16</sup> Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*, p. 230-232.

<sup>17</sup> Cf. Marc Abélès – *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin, 1990, p. 144.

<sup>18</sup> A experiência de orfandade que alguns portugueses exprimiram, na esfera pública, perante a ausência do Presidente da República na Praça do Município, em Lisboa, no ano de 2009, numa das emblemáticas celebrações da instauração da República, aponta para a persistente necessidade de que um “corpo” faça esse transporte da memória.

<sup>19</sup> Cf. Paul Zawadzki – *Rites politiques et malaise dans la temporalité*. In *La modernité rituelle: rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Dir. E. Dianteill; D. Hervieu-Léger; I. Saint-Martin. Paris: L'Harmattan, 2004, p. 73-84; Pierre Rosanvallon – *La démocratie inachevée*. Paris: Gallimard, 2000, p. 410s.



-culturalização ultramoderna da experiência individual. Debray identifica, a este propósito, a afirmação de uma «cultura da extensão» que dá prioridade ao espaço em detrimento do tempo, ao imediato em detrimento da duração (*sampling* e *zapping*): a contração planetária pulveriza o calendário<sup>20</sup>. Por outro lado, em consequência da moderna emancipação dos indivíduos face às instituições, os regimes de sociabilidade centrados nas formas de autovalidação e validação mútua parecem dispensar aquele plano de inscrição num coletivo simbólico. Essa desqualificação do “público” e do “político” (particularmente visível nos processos de construção da Europa comunitária) pode não atingir o plano das legitimidades, protegidas pelo Estado, mas afeta o principal capital da “república”: a confiança. Que atores, que dinamismos políticos poderão ser portadores daquela função de inscrição numa narrativa e numa genealogia – recursos comuns à nação e à religião – no vazio de uma coletividade e temporalidade perdidas?

## 5.

A partir dos modelos interpretativos anteriormente explorados, pode testar-se a hipótese de que a modernidade sócio-política europeia reelaborou, de forma multimodal, a dimensão coletiva da salvação, que antes tomava corpo na instituição eclesial. Tomando o lugar da Igreja, o Estado Moderno conserva a necessidade de uma civilidade moral e o ideal de comunhão fraterna. No entanto, o Estado moderno experimentará a permanente degradação da sua vocação messiânica. Ele não poderá ser a “cidade terrena” de Agostinho, uma vez que, em grande medida as dinâmicas sociais se emancipam dos dispositivos institucionais do «fazer crer» (Certeau). Face às instituições emerge um indivíduo consciente da sua liberdade inalienável, na linha da interioridade agostiniana. Explorando as propostas interpretativas de Jean-Luc Blaquart, dir-se-ia que a “salvação da alma” subsiste agora na afirmação e no cuidado de si; acentua-se a distância entre a ordem coletiva e a “salvação” individual<sup>21</sup>.

O eixo de interrogação que aqui se explora evita o fechamento da história política da religião no Ocidente europeu moderno no conflito (ou transação) Igreja-Estado. Os dinamismos sociais são também legíveis a partir desse vaivém simbólico entre os projetos de uma salvação pela via da construção coletiva e as escolhas de uma salvação pela conversão individual. Neste modelo de análise, o religioso e o político não se opõem em si – essa oposição decorre do impacto das descontinuidades entre o social e o individual. Nestas circunstâncias, o indivíduo suscita a proteção do Estado face ao poder religioso, mas face à perda de credibilidade dos projetos políticos reivindica a possibilidade de autovalidar um sentido espiritual para a sua experiência do mundo. Os processos de individualização do sentido e de autovalidação dos projetos de orientação existencial afetam os recursos disponíveis

<sup>20</sup> Cf. Régis Debray – *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque: Rapport au Ministre de l'Education Nationale*. Paris: Odile Jacob/SCEREN, 2002, p. 17.

<sup>21</sup> Cf. Jean-Luc Blaquart – Religion et politique: les avatars du salut chrétien. In *Dieu et César, séparés pour coopérer?*. Dir. Jean-Yves Baziou; Jean-Luc Blaquart; Olivier Bobineau. Paris: Desclée de Brouwer, 2009, p. 60s; Jean-Luc Blaquart; B. Bourdin – *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*. Paris: L'Harmattan, 2009.

para a construção do laço social, com assinaláveis impactes tanto na socialização política como na comunitarização religiosa<sup>22</sup>. Os cruzamentos entre o liberalismo da conversão individual e o anúncio de uma ordem social redentora não pararam de se suceder. Alguns diagnósticos veem a atual crise do político como uma espécie de sucedâneo da anterior crise do religioso. Não serão essas duas crises, faces de uma mesma tensão que habita o dinamismo da modernidade europeia? As tensões entre Igreja e Estado, ou entre religião e política, decorrem, com frequência, de uma economia da dominação. O que é característico das sociedades modernas não é a constituição de uma simetria entre Estado e Igreja, atribuindo-lhes, respetivamente, a esfera do temporal e a esfera do espiritual. As tensões mais nucleares dão conta de uma outra diferenciação ou separação: o universo do social e o pluriverso do individual. Neste sociodrama, os poderes políticos e religiosos sofrem um similar processo de erosão<sup>23</sup>.

A laicidade, como narrativa política, pretende proteger a ordem pública, mas de igual forma a liberdade de consciência individual. A lei e a liberdade de consciência implicam-se de forma paradoxal. A lei, em democracia, exige o desenvolvimento das competências que mobilizam o consenso dos cidadãos. Mas também pode dizer-se que não há forma de garantir a liberdade individual sem um Direito na sociedade. Paradoxalmente, a lei constrange os indivíduos e, ao mesmo tempo, garante a sua liberdade de consciência. A falha que impede a total coincidência entre uma ordem coletiva e a individualidade irredutível pode ser o lugar das mais nucleares tensões modernas. Assim, é necessário trabalhar sobre a hipótese de que a separação que melhor descreve o núcleo da política do simbólico na modernidade não se encontra na antinomia religião/política, mas na dissociação entre a esfera do sujeito (pessoal, interpessoal, afetivo, ético) e o mundo da objetividade coletiva (económico, político e social)<sup>24</sup>.

A narrativa da autonomia do sujeito moderno – a mesma que antes justificou as teorias do fim da religião – pode explicar agora, afinal, as recomposições do religioso na cena pública. O reinvestimento nas funções sociais do religioso alimenta-se dos valores da liberdade individual, em particular, a liberdade de consciência. Nos debates e confrontos suscitados por determinadas intervenções normativas, que visam diminuir o impacte das identidades religiosas mais musculadas, em nome de um comum ideal de cidadania, os “religiosos” criticam a intervenção estatal a partir da reivindicação de liberdade individual – as suas reivindicações

<sup>22</sup> No quadro destas amplas remodelações, as instituições religiosas parecem apresentar uma maior plasticidade, quanto às formas de comunitarização dos crentes, do que as instituições do político (Cf. Danièle Hervieu-Léger – *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001, p. 141-179).

<sup>23</sup> Cf. Jean-Luc Blaquart – *Religion et politique: les avatars du salut chrétien*, p. 61-63; Jean-Paul Willaime – *Europe et religions: les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, 2004, p. 29-60, 202-235; Danièle Hervieu-Léger – *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999, p. 157-200; Alain Dieckhoff – *Logiques religieuses et reconstruction démocratique*. In *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Dir. Patrick Michel. Paris: Albin Michel, 1997, p. 317-322; Patrick Michel – *Politique et religion: la grande mutation*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 111-132.

<sup>24</sup> Cf. Jean-Luc Blaquart – *Religion et politique: les avatars du salut chrétien*, p. 65; Jean-Paul Willaime – *Europe et religions*, p. 235-249; Vincenzo Pace – *Logos versus demos*. In *Religion et Démocratie*, p. 339-346.

não se apresentam, na cena pública, sob o imperativo de uma logocracia revelada ou sob a urgência da perpetuação de uma tradição. O religioso recompõe-se, assim, no âmago da narrativa ultramoderna<sup>25</sup>.

## 6.

O “último Habermas” pode documentar esta rotação de perspectiva, ele que pugna, na linha da Escola de Frankfurt, por uma modernidade reformista. A sua teoria da religião foi muito influente em alguns dos modelos de interpretação sociológica da secularização europeia, nos anos 80. A sua ascendência weberiana é clara, tendo em conta a importância atribuída aos processos de racionalização das multidivindências. É em *Theorie des kommunikativen Handels*<sup>26</sup>, que poderemos encontrar o mais relevante contributo de Habermas para esta discussão. Correndo o risco de alguma simplificação, podem identificar-se três eixos articuladores: *a)* as concepções religiosas e metafísicas do mundo foram ultrapassadas ao longo do processo de racionalização social, no contexto da emergência das estruturas da consciência moderna; *b)* o mesmo processo conduziu à autonomização das várias dimensões prático-morais nos domínios secularizados da ética e do direito, dimensões outrora vinculadas a um fundamento religioso; *c)* a ética da fraternidade, desenvolvida sobretudo no seio da tradição judaico-cristã, acabou por se fundir numa «ética comunicativa separada de qualquer fundamento religioso redentor»<sup>27</sup>.

Em Habermas, a modernidade é descrita a partir dos processos que permitiram as condições de autorracionalização da esfera prática. O mesmo é dizer, que o campo dos indicativos e imperativos éticos superou a sua relação heterónoma com as referências religiosas, desenvolvendo a sua capacidade de autorregulação. A partir deste pressuposto, a obra de Habermas mostra-se confiante na possibilidade de um progresso da racionalização moral, sem a dependência de um sistema finalístico, na medida do desenvolvimento das competências comunicativas das sociedades contemporâneas. Habermas procura compreender as sociedades modernas no quadro de uma teoria da ação que privilegia a compreensão dialógica (relação entre pelo menos dois sujeitos capazes de ação e de fala) e a interação social (agir comunicativo). O primado concedido ao agir comunicativo, enquanto ação social orientada para a intercompreensão, orienta a sua teoria da sociedade no sentido de uma superação do paradigma da filosofia da consciência, ou do sujeito monológico, inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Kant, prolongado por Husserl e presente, ainda, segundo Habermas, em Weber<sup>28</sup>.

No entanto, Jürgen Habermas defende que existe uma continuidade entre o fundamento religioso e o processo de racionalização do domínio prático-moral rumo às éticas formais e cognitivas dos tempos modernos – a ética racional, uni-

<sup>25</sup> Cf. Jean-Paul Willaime – *Europe et religions*, p. 229-258; Grace Davie – *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000, p. 176-194; Danièle Hervieu-Léger – *Le pèlerin et le converti*, p. 201-252.

<sup>26</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I-II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

<sup>27</sup> Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 331.

<sup>28</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 259, 330, 345.

versalista e secularizada resulta da racionalização das visões religiosas do mundo – mas a sua estabilidade não depende já da matriz religiosa que lhe deu origem. A religião é, assim, importante no plano da génese, não no da manutenção de um estágio pós-convencional da consciência moral. Aqui se enraizava a convicção habermasiana de que não seria possível restituir à religião a mesma relevância social, afetada que ficou pela crise provocada pela *Aufklärung*<sup>29</sup>.

Tal como outros “pais” da teoria social da secularização, o “último” Habermas reorientou as suas afirmações acerca da relevância social da religião, tendo em conta as transformações que conhecemos no curso das múltiplas modernidades<sup>30</sup>. Numa das suas últimas obras sobre política e religião, regressou ao problema que nos ocupa a partir de uma outra perspetiva<sup>31</sup>. Para Habermas, o Estado democrático não necessita de se fundamentar numa narrativa religiosa ou num referencial metafísico. O filósofo crê que a participação de todos no processo democrático garante a construção de ornamentos jurídicos baseados nos valores da razão pública. Mas este processo exige que os participantes aprendam a ver a realidade a partir do olhar do outro. Essa cultura da alteridade é essencial na construção dos consensos<sup>32</sup>.

Em grande medida, a vulgata sociológica da secularização privilegiou um olhar sobre a religião sob o signo da adaptabilidade. Muitas das propostas interpretativas, viam o indivíduo crente num itinerário de adaptação a um meio social secularizado culturalmente e laicizado politicamente. Mesmo nas versões mais brandas, esta direção argumentativa tornava implícito o pressuposto de uma superioridade do não crente sobre o crente, já que o primeiro se encontrava no vértice do movimento de mudança histórica e o segundo se descrevia no quadro de uma luta inglória pela sobrevivência da religião. Ora, no quadro da racionalidade comunicativa, pensada por Habermas, um e outro, o crente e o não crente, descobrem a necessidade de compreender as suas diferenças, e ambos participam, a partir dessas diferenças, na construção da esfera pública. Como observa Habermas, o Estado constituído democraticamente não se limita a garantir as liberdades negativas a sujeitos sociais preocupados com o seu bem-estar. Facilitando os contextos favoráveis à concretização das liberdades comunicativas, mobiliza os cidadãos para o debate público a acerca do que lhes diz respeito. Ora, como podem os cidadãos participar neste debate colocando entre parêntesis as suas convicções, incluindo as que se declinam num sistema simbólico religioso? Tendo em conta os fundamentos das democracias liberais, como defender uma cidadania esquizofrénica, em que alguns cidadãos, no debate público, são convidados a colocar uma parte das suas convicções no limbo da impertinência social? Paradoxalmente, alguns dos símbo-

<sup>29</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 53.

<sup>30</sup> Estas reorientações distinguem-se, no entanto, das perspetivas de revisionismo teórico – entre as mais sonantes, conta-se a voz de Peter Berger. Cf. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Dir. Peter Berger. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999; Alfredo Teixeira – *Berger versus Berger*. O ocaso da religião ou o seu regresso à cidade secular? *Theologica*. 2ª série. 38:2 (2003) 249-272.

<sup>31</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

<sup>32</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 125-128.

los da cidadania moderna, em particular no âmbito da defesa dos direitos cívicos – Martin Luther King ou Desmond Tutu –, participaram nessas lutas, mobilizando explicitamente as suas convicções religiosas<sup>33</sup>.

Habermas vai mais longe, vendo nas tradições religiosas uma fonte possível de sabedoria, válida para a construção de consensos que vão para além do campo religioso, acerca da vida em comum, do que percebemos como mais ameaçador ou do que não encontra voz noutros modos de agir sobre o mundo<sup>34</sup>. Neste contexto, reivindica a possibilidade de um agnosticismo aberto a novas aprendizagens. Assim, Habermas explora as vias de uma racionalidade aberta à crítica das práticas sociais com origem nas comunidades religiosas. No entanto, as religiões universais, assumindo os riscos de uma palavra pública, são estimuladas a procurar uma razão comum que promova a possibilidade de tradução da sua singularidade ultrapassando os riscos da sua própria exculturação. Como sublinhou Olivier Roy, no seu ensaio sobre a religião no contexto da mundialização contemporânea, é possível encontrar, entre os processos de reidentificação religiosa mais recentes, o mito da “santa ignorância” – a ficção de uma religião pura, fora das culturas. Este islamólogo vê nos revivalismos religiosos contemporâneos uma consequência da mundialização e destabilização das culturas. Este contexto cria condições favoráveis tanto para a exacerbação das diferenças, quanto para a estandardização das práticas<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 133-135.

<sup>34</sup> Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 136-141.


<sup>35</sup> Cf. Olivier Roy – *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.



---

## PIERRE BAYLE E O SIGNIFICADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE “SEPARAÇÃO”

MIGUEL MORGADO \*

 <https://orcid.org/0000-0002-4753-075X>

Quando se procura examinar as relações e afinidades de um acontecimento como a promulgação da Lei da Separação de 1911 com a história da filosofia política, é-se forçosamente levado para os debates em torno da tolerância, ou mais rigorosamente da relação entre o político e o religioso, que tiveram lugar na Europa do século XVII. Examinando esse complexo debate, e que envolveu alguns dos nomes mais famosos e influentes da história do pensamento político moderno, podemos dividir em três as propostas que dele saíram. É evidente que aqui arriscamos uma simplificação drástica, mas uma abordagem deste tipo permitirá uma compreensão mais clara daquilo que está em causa.

Por um lado, temos a perduração da antiquíssima proposta da religião civil. Amplamente discutida desde os tempos dos antigos gregos e romanos, a proposta da religião civil considera indispensável o papel político desempenhado pela religião, na formação das lealdades cívicas, no cultivo do patriotismo, no reforço das legitimidades, no adoçamento dos sacrifícios em benefício do coletivo, na aceitação da obediência. Em rigor, neste caso é impossível falar em separação entre o religioso e o político. Não só a separação não existe, como é perfeitamente aceitável que o sacerdote seja o magistrado, ou que o magistrado seja o sacerdote. Os deuses reverenciados são os deuses “daquela” cidade em particular. São, por assim dizer, cidadãos da mesma comunidade dos adoradores.

Ficou bem célebre a crítica de Santo Agostinho a esta conceção da religião civil na *Cidade de Deus* aquando da discussão dos três tipos de religião/teologia apresentados por Varrão – a teologia “civil” ou “política”, a teologia “natural” e a teologia “mítica”. Mas com o Renascimento o tema da religião civil voltou ao debate intelectual, sobretudo com a introdução da crítica ao cristianismo segundo a qual o cristianismo seria uma religião desadequada às exigências do mundo. Maquiavel destacou-se nessa crítica, o que lhe valeria muitos detratores, mas também outros tantos discípulos. Portanto, no século XVII a religião civil ainda era uma proposta viva – como de resto seria até ao final do século XVIII, e a própria Revolução francesa atestou bem esse facto. Em grande medida, a tese da existência e predominância de uma igreja oficial em que a questão dos ritos e dos dogmas teológicos fosse

---

\* Doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa.

mais ou menos indiferente corresponde a uma certa adaptação da religião civil a tempos cristãos. No século XVII vemos essa proposta ser feita por homens que eram religiosamente indiferentes, sendo alguns deles inclusivamente ateus, como Thomas Hobbes, com o intuito de assegurar a paz e a ordem numa era de pluralismo religioso, e com o objetivo geral de garantir que a religião e a Igreja estejam subordinadas ao Estado. O problema mais bicudo era o da liberdade, ou melhor, o conflito entre esta proposta e a liberdade individual que, em regra, era prezada pelos proponentes desta via para a resolução do problema teológico-político. Assim, Hugo Grócio, Jean Bodin e Thomas Hobbes, para citar alguns dos exemplos mais famosos, tendiam a insistir mais numa conformidade externa, e menos na exatidão dogmática ou na autenticidade da crença. Esta solução não impedia que houvesse modalidades de existência para Igrejas dissidentes da Igreja oficial, mas a sua atividade estaria sempre necessariamente controlada e diminuída. Daí que a religião civil não possa ser confundida com uma proposta de tolerância religiosa. E, por essa mesma razão, não podemos dispensar mais atenção a esta face do debate em torno da questão religiosa no século XVII.

Além da religião civil, o século XVII assistiu à ascensão triunfante das propostas de tolerância religiosa. Mas nem todas as propostas de tolerância religiosa eram iguais. É impossível abranger toda esta riqueza e heterogeneidade. Mas não é difícil descobrir duas respostas típicas e agrupar as diferentes propostas particulares em duas grandes famílias. De um lado, emerge a tolerância religiosa que é promovida em nome dos interesses da religião e do homem religioso, e da salvaguarda da existência e direitos de uma e de outro. No fundo, é em concepções como esta que a noção de tolerância mais se confunde com a de liberdade religiosa, quando esta significa liberdade para a religião, em geral, florescer, e decorre de determinados direitos e deveres fundados ou no domínio da subjetividade humana, ou na ordem espiritual. Por exemplo, na obra de Roger Williams, um autor inglês que levaria as ideias e a prática da liberdade religiosa para as colônias inglesas na América, ainda na primeira metade do século XVII, e por isso anterior a Locke, é muito nítido que se pretende que a política deixe de mandar na religião. Williams denunciava a Igreja anglicana precisamente por causa dessa sujeição, isto é, por corresponder à forma especificamente inglesa de erastianismo<sup>1</sup>.

Em certo sentido, isto significa uma inversão das prioridades assumidas pela religião civil, que, recorde-se, insistia na prioridade do político, da salvaguarda do Estado e da manutenção da ordem pública. Em parte por haver a suspeita generalizada de que a tolerância religiosa, ou até o pluralismo religioso, conduzia mais tarde ou mais cedo ao colapso da ordem pública e à inauguração da guerra civil, é que os proponentes desta solução vão ser bastante rígidos quanto às contrapartidas políticas. Para dar um exemplo, Locke naquele que é talvez o mais célebre texto de todo este debate, a *Carta sobre a Tolerância*, negou a tolerância a católicos e a ateus em grande parte por razões políticas. Com argumentos não muito sofisticados, tanto

---

<sup>1</sup> Cf. Roger Williams – *The bloody tenent of persecution* [1644]. Ed. Samuel L. Caldwell. Providence: Narragansett Club, 1867; Perez Zagorin – *How the Idea of Religious Toleration came to the West*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 196-208.



para o caso dos católicos (que, alegava-se, tinham a sua lealdade vinculada a uma potência estrangeira que era Roma), como para o caso dos ateus (alegadamente incapazes de fazer promessas, visto que não acreditavam num sancionador de todas as promessas), Locke subtraiu a estes dois grupos o direito à tolerância para garantir a compatibilidade entre o seu projeto e a salvaguarda da paz e ordem dos Estados concretos do seu tempo, como a Inglaterra, evidentemente, mas também a Holanda. É preciso não esquecer que no momento da sua publicação – em 1689 – a doutrina expressa na *Carta sobre a Tolerância* foi vista por holandeses como Van Limborch como muito próxima das conceções avançadas nas décadas de 20 e de 30 do século XVII pelos arminianos holandeses, com destaque para a grande figura de Simão Episcopius<sup>2</sup>.

A conceção lockiana de tolerância decorre de premissas teológicas e abre-se à concorrência entre religiões. Na mais tímida das hipóteses, procura ser neutra no que diz respeito à influência da religião e do clero sobre a população, mas em larga medida decorre do pressuposto de que o tecido social adensa-se sempre sobre uma base religiosa. Por conseguinte, esta conceção de tolerância visa proteger o Estado da religião, nem que seja para preservar a sua neutralidade perante as Igrejas (e religiões) concorrentes, ao mesmo tempo que se dispõe a proteger a religião do Estado e da interferência política em geral. Este último aspeto é importante porque permite perceber a dimensão teológica da consagração da tolerância e da liberdade religiosa, uma vez que o ponto de partida consiste na consideração de que salvar a alma é o desígnio fundamental da vida do indivíduo, e que nenhuma outra agência pode assegurar esse bem, sendo a liberdade a única resposta mundana para o problema. Essa é uma outra razão, talvez a mais incontornável, para a recusa de se conceder a tolerância aos ateus, que Locke nunca deu, assim como nunca a deram os seus contemporâneos Le Clerc, Barbeyrac e Thomasius, inscritos na mesma conceção de tolerância<sup>3</sup>. Encontramos até a liberdade religiosa associada à revitalização da religião, quando se considera que a proteção política de uma Igreja específica conduz ao entorpecimento da fé e da devoção garantindo apenas uma conformidade ritual vazia. Ao Estado caberia apenas as tarefas de disciplinador das Igrejas tendo como exclusivo propósito a garantia da ordem pública e da coexistência pacífica entre grupos religiosos, e a de assegurar o direito de saída daqueles indivíduos que quisessem abandonar as suas comunidades religiosas e estivessem a ser impedidos de fazê-lo<sup>4</sup>.

Mas a palavra “separação”, central no objeto deste Congresso, também deve suscitar uma reflexão adicional e ajudar a vislumbrar uma segunda conceção de tolerância que surge ainda no século XVII, e que seria amplamente divulgada e explicitada no século XVIII. É certo que essa palavra “separação” pode ser interpretada apenas como obedecendo a um esforço de distinção e delimitação de fron-

<sup>2</sup> Cf. Jonathan Israel – *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man. 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 138.

<sup>3</sup> Cf. Jonathan Israel – *Enlightenment Contested*, p. 141.

<sup>4</sup> A proteção do direito de saída é um dos contributos mais originais de Locke para este debate. Cf. John Locke – *A Letter concerning Toleration*. Indianápolis: Hackett Publishing, 1983.

teiras jurisdicionais entre o Estado e a Igreja, tal como se ouve na proclamação de Jefferson que estava interessado em, e se comprometeu com, instituir um «muro de separação»<sup>5</sup> que impedisse a violação das liberdades religiosas e a instituição de uma Igreja oficial nas Américas. No entanto, é possível atribuir-lhe um sentido ulterior e que está na base da nossa segunda concepção de tolerância.

À partida é difícil distinguir a primeira da segunda concepção de tolerância. Ambas têm como ponto de polémica a denúncia da perseguição religiosa e do uso do poder do Estado para operar em conformidade. O que significa que existe uma dimensão moral e política comum a ambas as concepções ao declararem a perseguição e a conformidade forçada como violações graves da justiça natural. Ambas recorrem frequentemente à ideia dos direitos individuais e/ou da liberdade de consciência. Além disso, veremos que uma análise superficial da obra do primeiro homem a articular a segunda concepção de tolerância, Pierre Bayle, não é suficiente para distinguir uma da outra. Bayle esforçou-se bastante por tornar essa distinção inacessível aos leitores apressados, o que teve reflexos muito característicos no modo de escrita usado nas suas principais obras.

A segunda concepção de tolerância caracteriza-se, então, por não assentar em premissas teológicas e por reduzir a questão da liberdade religiosa a uma dimensão estritamente moral. Contudo, o que é mais fundamental na sua caracterização pode ser descrito como a antinomia forte entre “superstição” e liberdade que é por ela avançada. Como primeira diferenciação, pode dizer-se que o clero e a(s) Igreja(s) são considerados como fonte rival, e não apenas complementar, de autoridade face ao Estado. Esta concepção anuncia-se como solução para o problema teológico-político na medida em que exprime um antagonismo de raiz, embora negociável atendendo às circunstâncias concretas, face à influência exercida pela religião e pelo clero sobre a população. A tolerância e a defesa da liberdade de consciência proclamam-se para proteger a sociedade e o Estado da religião. Neste sentido, talvez se possa dizer que se bate pela liberdade religiosa, mas não pela liberdade das Igrejas. A tolerância ou a liberdade religiosa é entendida como liberdade “da” – emancipação relativamente à – religião, porque finalmente se admite que uma sociedade não assenta necessariamente na crença de um Deus providencial e de um esquema de recompensas e castigos depois da morte. E que uma sociedade totalmente secularizada é não só possível, mas também sustentável e provavelmente superior, por ser menos violenta, mais racional, mais ordeira, mais aberta. Recorde-se que para Locke tal não era nada evidente. Num passo de *The Reasonableness of Christianity*, Locke escreve «que é uma tarefa excessivamente árdua para a razão sem outros socorros estabelecer a moralidade em todas as suas partes, na sua verdadeira fundação, com uma luz clara e convincente»<sup>6</sup>. Trata-se, portanto, de uma defesa “política” da tolerância em contraposição à defesa “teológica” da tolerância vista anteriormente. Convém, no entanto, notar que, tendo em conta o horizonte pós-religioso implicitamente formado, existe uma tensão incontornável entre esta defesa “política” da

<sup>5</sup> Thomas Jefferson – *Carta à Danbury Baptist Association*, 1 de janeiro de 1802.

<sup>6</sup> John Locke – *The Reasonableness of Christianity*. In *The Works of John Locke*, vol. VI. Londres: Rivington, 1824, p. 139.

tolerância e a proposta de religião civil, que, como vimos, correspondia a um outro modo de resolver politicamente o problema teológico-político. A razão fundamental reside no facto de esta concepção de tolerância admitir que a religião é dispensável, inclusive a gama de instrumentos políticos. Historicamente, podemos ainda acrescentar que a tensão foi alimentada por esta segunda concepção de tolerância trazer muitas vezes consigo um programa ideológico que acabava por funcionar como substituto da crença religiosa. Porém, no século XVII esta preocupação de substituição da religião pela ideologia política ainda não se manifestara.

Ora, o primeiro grande proponente desta segunda concepção de tolerância, e uma figura maior no debate intelectual do final do século XVII foi Pierre Bayle. É na obra de Bayle que encontramos todos os fundamentos desta concepção, mas também os elementos que nos ajudam a compreender o alcance da ideia de “separação”. Pierre Bayle nasceu no seio de uma família huguenote. O seu pai era um pastor calvinista e provavelmente o mesmo destino vocacional estava traçado para ele. Bayle desviou-se de um futuro no ministério durante a sua adolescência, sobretudo quando abandonou a casa paternal para estudar, primeiro num colégio huguenote, e depois na Academia Católica em Toulouse. A sua passagem pela escola católica provocou a conversão ao catolicismo, que no entanto não durou muito mais do que um ano, quando regressou à fé calvinista. A prática não era recomendada pelas leis francesas da época, e em grande medida, por essa razão começou a preferir estudar e trabalhar fora da França, primeiro em Genebra, mais tarde e definitivamente na Holanda. É importante não esquecer que a Holanda foi um dos destinos mais apetecidos pelos refugiados huguenotes aquando da revogação do Édito de Nantes, em 1685, e Bayle não só testemunhou esse êxodo, como foi aí que recebeu as notícias da morte do seu irmão Jacob Bayle. Jacob, que entretanto assumira o ofício do pai como pastor calvinista, recusara abandonar o país após a revogação do Édito de Nantes e acabou por morrer nos calabouços rejeitando abjurar a sua fé, o que trouxe o problema da tolerância religiosa para dentro da vida familiar de Bayle. Bayle foi professor de filosofia e de história, e um escritor incansável. A sua influência sobre o pensamento europeu da sua época e do século XVIII começa agora e finalmente a ser ponderada em toda a sua extensão.

Na obra onde expõe esta tese, *Pensées sur la comète*, Bayle é naturalmente cauteloso numa exposição cuja intenção subjacente é bastante ousada. Mas nem por isso se deixa de perceber que Bayle desvaloriza a relação entre a religião e a prática da virtude moral, além de invalidar quase por inteiro a outra relação que associava o ateísmo à prática do vício. E à medida que o leitor se familiariza com o texto torna-se claro que as crenças religiosas são propiciadoras daquilo que era habitual atribuir ao ateísmo. As doenças como as convulsões sociais e o caos político não encontravam, para ele, melhor ilustração do que os conflitos e guerras religiosos.

Bayle é o progenitor intelectual da “separação” no sentido mais abrangente do termo porque a sua ideia de tolerância e de liberdade é indestrinçável do seu entendimento de que era necessária uma emancipação do homem europeu face à “idolatria” e à “superstição”. Ou, radicalizando o seu argumento, de que uma sociedade sem “superstição” era superior a uma sociedade “supersticiosa”. Por outras

palavras, esta conceção de tolerância supõe a validação da possibilidade de uma sociedade de ateus. A pergunta «porquê Bayle?» tem agora uma resposta mais cabal. É que foi Bayle quem primeiro empenhou a sua autoridade pessoal para conceber a ideia de que uma sociedade de ateus não seria o caos que muitos vaticinavam, mas porventura mais decente e racional do que as sociedades que a história da humanidade conhecera. Bayle foi o primeiro autor a considerar seriamente a possibilidade histórica de uma “sociedade de ateus”, e, mais do que isso, a reconhecer-lhe pelo menos alguma superioridade sobre as alternativas<sup>7</sup>. Foi ele o primeiro a colocar radicalmente em dúvida que a crença num Deus que tudo perscruta e que distribui recompensas e castigos eternos constituía um domador mais eficaz dos comportamentos viciosos e perigosos dos homens do que sanções humanas e a manipulação política das paixões. Todas as vitórias morais da religião no comportamento dos homens, como a honestidade – por que é que um ateu haveria de cumprir uma promessa quando tal não favorece o seu interesse imediato? – e a castidade, são para Bayle igualmente, ou até superiormente, alcançadas numa sociedade que, contanto que tenha as instituições adequadas e os incentivos certos, seja povoada por ateus.

Assim, conjugando a palavra “separação” com a obra de Bayle, podemos dizer que a separação em causa vai além da separação institucional e jurisdicional. Agora o que está em causa é a separação entre religião e (boa) moral, por um lado, e entre religião e (boa) política, por outro. O que significa que se quebra o laço ancestral que unia a moral e a política à religião. Note-se que mesmo nos casos em que estava prevista a divisão institucional e jurisdicional entre sacerdócio e reino, ou entre Estado e Igrejas, permanecia uma consciência, por pouco explícita que pudesse ser, da ligação entre religião e bons costumes e boa prática política. Uma das intenções da crítica radical da prática religiosa disciplinada e austera, assim como da institucionalização da religião, era precisamente “separar” as pessoas da religião, o que é “condição primeira” da sua desapareição como elemento social relevante e estruturante.

Na história do século XX, a rejeição do contributo moral e social da religião aparece-nos como prefigurações teóricas da absolutização do Estado. Poderíamos ir mais longe e dizer que a negação da religião na sociedade anuncia o totalitarismo ideológico ou o triunfo das “religiões políticas”. Na realidade, este tipo de reflexão já estava bem presente no início do século XIX, em grande medida como resultado da experiência da Revolução francesa. François Guizot, por exemplo, ao refletir sobre a Revolução não se coibiu de dizer que «é uma lei da natureza humana que temos que adorar num altar novo quando os antigos altares foram derrubados»<sup>8</sup>. É curio-

<sup>7</sup> Bayle apresentou a tese que o celebrou em *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne a l'occasion de la comète qui parut au mois de Decembre 1680*, publicado em Roterdão, em 1683. Esta obra foi a primeira a sustentar a possibilidade uma sociedade de ateus existir. Paolo Sarpi (1552-1623) já o fizera, mas apenas nos seus cadernos privados de apontamentos que só recentemente foram descobertos. E Girolamo Cardano (1501-1576) menciona a possibilidade mas muito rapidamente na sua obra *De immortalitate animorum* (publicada em Lyon, em 1545). Cf. Kenneth Weinstein – *Atheism and Enlightenment in the political philosophy of Pierre Bayle*. [Dissertação não publicada], Harvard, 1992, p. 121, nota 1.

<sup>8</sup> François Guizot – *The History of France from the earliest times to 1848*, Vol. VI. Boston: Aldine Book Publishing, 1898, p. 196.

so notar que, como comentou Weinstein<sup>9</sup>, Montesquieu faz um reparo deste gênero a Bayle e que este já antecipara na sua obra. Isto é, o de que a proposta de uma sociedade de ateus esquece a barreira que a religião edifica – para Montesquieu, apenas em algumas circunstâncias, vale a pena dizê-lo – contra o avanço despótico, apesar de Bayle explicitamente ripostar ao argumento recapitulado por ele da alegada ameaça do governante ateu. O governante ateu seria um criminoso sem freio, pois não reconheceria os agravos de consciência, nem recearia o castigo que o aguardaria no leito de morte. Bayle não se importa sequer de recapitular a imagem do governante crente que ama a virtude e teme o julgamento de Deus, uma imagem que se traduz na benevolência política sem mácula<sup>10</sup>. Porém, Bayle rapidamente se encarrega de contrariar estas duas imagens consagradas pela tradição. E sustenta que a refutação provém diretamente da «experiência». Bayle subtilmente devolve a acusação dizendo que os cristãos devem ser considerados, não segundo uma «ideia abstracta», mas «em detalhe, em todos os lugares que os determinam a agir». Assim se chegará à conclusão de que os cristãos não são cidadãos tão recomendáveis, nem governantes tão respeitáveis, quanto se pensa<sup>11</sup>.

Para Bayle, deveria ser uma evidência para quem vive mais de «quinze dias entre nós»<sup>12</sup> que a religião não consegue mudar a disposição interior dos homens. Logo, o seu efeito é «mais físico do que moral», isto é, traduz-se em coisas exteriores como as cerimônias, os rituais, os templos, etc. Na verdade, Bayle vai mais longe e acaba por tacitamente reconhecer que a religião altera as relações morais e as disposições interiores dos homens, mas, como se poderia prever, num sentido perverso. No caso das «nações idólatras» ou «pagãs», a religião liga os homens à sua pátria, por ter sido escolhida pelos deuses, tornando os homens mais ferozes e mais disponíveis para a inimizade com o estranho, com aquele que tem outra pátria e acredita noutros deuses. Ao contrário do que sugeriu Maquiavel, a saber, que o cristianismo produzira uma intensa efeminação do homem e quebrara a ferocidade necessária para a ação viril<sup>13</sup>, Bayle contrapõe que a belicosidade cultivada pelo cristianismo demonstra que os cristãos não são esses seres pacíficos e efeminados imaginados pelo secretário florentino<sup>14</sup>. Na obra de Bayle, a verdade efetiva do cristianismo é o cultivo do ódio e da violência, exatamente o contrário do que manda a caridade imaginária do cristianismo, até porque a religião não doma, nem nunca poderia domar, as paixões; antes as excita, o que conduz ao aumento da ferocidade<sup>15</sup>. Todo o cristianismo, e não só o catolicismo, padece deste espírito persecutório, repressivo e violento. Não surpreende, pois, que Bayle se decida pela superioridade moral do ateísmo. São frequentemente fornecidas ilustrações históricas. Um exemplo: com

<sup>9</sup> Cf. Kenneth Weinstein – *Atheism and Enlightenment in the political philosophy of Pierre Bayle*, p. 127-128.

<sup>10</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §133, 135.

<sup>11</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §134.

<sup>12</sup> Pierre Bayle – *Pensées*, §134.

<sup>13</sup> Cf. Maquiavel – *Discorsi*, II.2.

<sup>14</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §131.

<sup>15</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §181.

uma corte ateuista, a França teria sido poupada à guerra civil instigada por Catarina de Médicis e pelos seus aliados<sup>16</sup>. O indiferentismo religioso dos governantes é uma política mais sã do que a devoção.

Assim, na opinião de Bayle, em vez de combater a corrupção da natureza do homem, a religião tende a intensificá-la. Acentua a aversão natural que se tem pelos estranhos<sup>17</sup>. O argumento de ordem psicológica fundamental para Bayle é o de que os homens não agem, nem regem o seu comportamento segundo os princípios abstratos que eles próprios adotam. São essencialmente hipócritas, ou talvez mais rigorosamente, são essencialmente contraditórios. E a religião não resolve este problema. O que é um modo de Bayle dizer subtilmente que as «boas inclinações», a «sobriedade», a «piedade» e a «boa natureza» não decorrem da religiosidade, mas são independentes dela; são “separáveis” dela<sup>18</sup>. A contenção das paixões humanas, passo fundamental para a contenção dos vícios, deve-se mais às relações humanas e sociais, e ao complexo de convenções sociais que elas geram, do que ao temor a Deus. Por exemplo, o jogo social da honra, do desejo de reputação e do medo da vergonha tem mais força moral do que os imperativos de consciência ou até o medo da morte e, evidentemente, muito mais do que a consideração pelos princípios morais abstratos<sup>19</sup>. É uma outra forma de Bayle dizer que tememos mais os nossos pares, os nossos concidadãos, os nossos rivais, do que Deus<sup>20</sup>.

Mas Bayle sugere mais. A subversão continua na sugestão de que a insistência na pureza doutrinal acaba por “substituir” a preocupação com a vida moral. Cabe perguntar: será que a insistência na pureza doutrinal conduz a uma vida moral mais dissoluta e maléfica? Por um lado, sim, porque convida à perseguição, e a violência e a intolerância são males. Mas o que dizer da moral dissoluta, isto é, do argumento acrescido de que a pureza doutrinal conduz, não só à violência, mas à degradação dos costumes? A resposta de Bayle parece ser: fecha-se os olhos aos vícios morais precisamente porque toda a prioridade é dada à pureza dogmática. A verdade efetiva da vida religiosa para Bayle é a de que aos homens não é realmente exigido um comportamento moral reto, mas a simples adesão à ortodoxia doutrinal. A insistência em doutrinas abstratas apaga o esforço da retidão na vida concreta, e acalenta um sentimento de correção na vida própria e de superioridade sobre os outros – com fúria e ódio à mistura pela incorreção dos outros. Os viciosos julgam-se justificados pela sua fidelidade religiosa.

Ora, se a religião é impotente para, por si, controlar o comportamento humano, e, pelo contrário, o desvia para o mal e para a violência, então a sociedade de ateus pode subsistir assente nas leis da honra e do decoro, além de leis civis sensatas e eficazes<sup>21</sup>. E deixa no ar uma nítida insinuação de que seria previsivelmente

<sup>16</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §155.

<sup>17</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §131.

<sup>18</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §145.

<sup>19</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §164.

<sup>20</sup> Cf. Pierre Bayle – *Continuation*, §138.

<sup>21</sup> Cf. Pierre Bayle – *Pensées*, §172.

superior, do ponto de vista moral, às sociedades idólatras que, por vezes, parecem incluir as cristãs.

Já do ponto de vista político, Bayle insiste na mesmíssima tese. O fervor religioso promove maus súbditos ou maus cidadãos porque promove a sedição e a rebelião. É a disposição psicológica da perniciosa doutrina, segundo a qual existem no mundo duas autoridades distintas – a do Estado e a da Igreja – com jurisdições sobrepostas, e a autoridade eclesiástica inevitavelmente vai tentar subordinar a política aos seus desígnios. Assim, para Bayle, uma sociedade seria mais duradoura e mais segura com ateus céticos porque seria o meio mais eficaz de ver desaparecer a dualidade de poderes, de autoridades e de soberanias. Em rigor, Bayle considera que tal solução não é provável, na medida em que o povo revela uma inclinação invariável para a superstição. Pondera, portanto, uma solução alternativa, a saber, a de se confiar o governo a espíritos ateus, ou como Bayle gostava de dizer, *esprits forts*, que mantenham uma posição de neutralidade perante as questões religiosas e que evitem a sua politização. Todavia, é-nos permitido desconfiar da concretização desta possibilidade, isto é, Bayle parece recair num otimismo absurdo quando pretende confiar na imediata despolitização das matérias religiosas assim que o ateísmo ascenda ao poder. Pelo contrário, parece até bastante provável que seja consumada uma politização extrema da questão religiosa, já que se assume como tarefa primeira da governação fornecer uma solução política para o problema religioso.






---

## A SEPARAÇÃO COMO REIVINDICAÇÃO E CONTESTAÇÃO NO UNIVERSO LIBERAL

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO\*

 <https://orcid.org/0000-0002-9015-3005>

A ideia de separação traz consigo a noção de união. Separação implica desfazer o que está unido, ou que se entende como uno. No caso em apreço, envolve essencialmente duas questões: as relações do Estado com a Igreja, enquanto componentes de uma mesma realidade temporal, e o poder que um e outra se atribuíam e lhes era maioritariamente reconhecido. A génese de ambos está muito além da proclamação da república em Portugal e da política então desenvolvida, visto que a sua formulação e impacto data dos alvares do cristianismo, embora, como é evidente, com formulações diversas ao longo dos séculos. Não se pode esquecer que a crucificação de Jesus Cristo foi um ato político – envolveu a suprema autoridade local – e resultou de um primeiro confronto de doutrinas e princípios que, na altura, se afiguravam irreduzíveis. Seguiram-se as perseguições, a epopeia dos martírios, mas também a consolidação doutrinária e a progressiva institucionalização do cristianismo. Face a um “mundo estabelecido” com os seus valores, outro nascia que o desafiava pela alternativa que representava.

A chamada “paz de Constantino” procurou pôr termo a esta dualidade. O Imperador ao decretar a liberdade religiosa para todos os cultos, colocou a totalidade dos súbditos, sob este aspeto, em pé de igualdade, embora viesse a proteger a Igreja Católica e os cristãos. Se a consagração da liberdade religiosa apontava para a unidade do Império pela cessação dos confrontos religiosos, a supremacia concedida ao cristianismo e a posterior conversão do Imperador levou a que fosse recordado como lugar-tenente e vigário de Deus, intérprete da sua vontade, como participante da suprema sabedoria divina por uma efusão da graça<sup>1</sup>. Verdade ou simples especulação laudatória, o certo é que o enunciado abriu as portas, sob o ponto de vista teórico, à supremacia do poder político sobre o poder eclesiástico, ou deste sobre aquele, caso se entendesse que a única “cidade” existente era a Cidade de Deus, já que os homens só nela tinham existência<sup>2</sup>. Isto significa que a unidade

---

\* Doutora em Filosofia (Cultura Portuguesa) pela Universidade Nova de Lisboa. Professora Catedrática jubilada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Membro do CESNOVA.

<sup>1</sup> Veja-se Antonio Truyol y Serra – *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado. 1: De los orígenes a la Baja Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1978, p. 260.

<sup>2</sup> Cf. Antonio Truyol y Serra – *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado*, p. 322.

criada pela “paz de Constantino” permaneceu ao longo dos tempos como um referente, quer de cariz político, quer de teor eclesial, trazendo consigo a supremacia do poder temporal sobre o espiritual (eclesial) ou vice-versa, com as respetivas implicações. Saliente-se ainda, a este respeito, que o próprio Constantino exerceu a sua autoridade sobre questões religiosas como, por exemplo, as intervenções contra os donatistas, o que seria hoje entendido como uma ação nitidamente regalista.

Segundo Constantino, a paz dependia da unidade e esta da superação das diferenças – lembremos que concedeu liberdade religiosa a todos os cultos. Neste sentido, a paz seria o valor supremo que, depois da conversão, se alicerçava nos princípios doutrinários da religião cristã. Daqui que a unidade enquanto condição de paz implicasse uma mundividência teológica fundamentada no Cristianismo, ou seja, na fé de um só Deus, razão última e senhor supremo de tudo quanto existia. Neste contexto, o ser humano, considerado sob o ponto de vista das características da sua natureza, era definido como um ser criado e, como tal, com ligação essencial ao criador. Daqui a inevitabilidade do sentimento religioso e da religião. E daqui também a noção de totalidade teológica dela decorrente que fundamentava em Deus a multifacetada realidade existencial da humanidade e do universo. Só em Deus se encontrava a explicação para tudo quanto existia. Nesta perspetiva, toda a realidade dependia de Deus e só em Deus encontrava sentido. Consequentemente, a distinção entre o sagrado e o profano carecia de significado já que tudo se reportava à divindade e a ideia de unidade atingia assim a sua máxima perfeição.

Este quadro manteve-se durante séculos com vicissitudes várias que, sem pôr em causa os postulados acabados de referir, apelava para a efetiva distinção das esferas de jurisdição do poder do sagrado, entendido como o poder da Igreja, e do poder do profano que era o poder do Rei. Era esta a célebre doutrina dos dois gládios – o gládio temporal e o gládio espiritual – enunciada por vários autores, nomeadamente por Jean Gerson. O cancelário afirmara neste sentido:

«é vontade de Deus que o homem viva sujeito a outro homem debaixo de duas razões: ao senhor carnal porque é de carne, ao espiritual porque é espírito [...] porque dois são os que governam este mundo, a saber, o sacerdote e o rei [...] um e outro, como executores da lei de Deus dão a cada um o que é seu. Donde se colhe que o Bispo da cidade de Roma é pontífice debaixo de Cristo e o Imperador Romano é senhor dos corpos debaixo de Deus»<sup>3</sup>.

A mesma forma de pensar foi depois defendida por vários autores e, nos tempos modernos, por regalistas, galicanos e jansenistas. Sem se poder dizer que existe uma solução de continuidade entre a política republicana da separação do Estado das Igrejas devido à diferença de pressupostos invocados por uns e por outros, todos expressavam reivindicações cujos objetivos, na prática, os aproximavam sem

<sup>3</sup> António Pereira de Figueiredo – *Compêndio dos escritos e doutrina do venerável João Gerson, cancellario da Universidade de Pariz, chamado por Antonomasia O Doutor Christianissimo*. Lisboa: Officina de António Vicente da Silva, 1769, p. IX-X, *apud* Zília Osório de Castro – *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica; Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990, p. 630.

os identificarem, provocando sempre tensões e contestações por parte dos grupos mais conservadores e tradicionalistas das sociedades coevas.

No entanto, não se pode ignorar que, sob atitudes aparentemente semelhantes, eram dois mundos que se confrontavam com valores próprios e, de certo modo, irreduzíveis. Um destes mundos assentava nos princípios jusdivinistas que defendia, não pondo em causa nem a mundividência teológica, nem as sequelas da totalidade teológica no campo da teoria política. Tal como dissera São Paulo, todo o poder vinha de Deus: «não há autoridade que não seja instituída por Deus e as que existem foram ordenadas por este mesmo Deus»<sup>4</sup>. O outro mundo adotara como sua a doutrina enunciada pela escola moderna alemã de direito natural. Os seus autores, sem negarem necessariamente a mundividência teológica, romperam com a totalidade teológica, ao basearem o seu pensamento na autonomia da razão humana, considerada em si, rejeitando qualquer dependência da ação criadora de Deus. O ser humano explicava-se por si mesmo e usando a sua característica essencial – a razão – construía o seu próprio destino, nomeadamente na sua relação com os outros, cuja estrutura culminava na construção política. Assim, o ser humano individual de cariz racionalista confrontava-se com o ser humano social de teor jusdivinista. O potencial laicismo do primeiro confrontava-se com o real confessionalismo do segundo, sem que a separação entre ambos se visualizasse no horizonte.

O despontar da modernidade marcado pelo cientismo e pelo racionalismo trouxe consigo o desfazer do mundo medieval e do seu jusdivinismo e, com ele, a quebra progressiva do prestígio dominante da Igreja Católica. Numa primeira fase, a oposição entre esta e o Estado saldou-se pela definição do poder dos reis e do poder dos papas como poderes paralelos, autónomos e independentes, ambos de origem divina e prosseguindo no respetivo âmbito de jurisdição objetivos próprios de cariz escatológico. Isto aconteceu quando dentro dos Estados a teoria política jusdivinista de feição teocrática que atribuía ao Papa o pleno poder tanto no espiritual quanto no temporal, cedeu o lugar à teoria política jusdivinista de pendor secular que não reconhecia no temporal poder igual ou superior ao dos reis porque estes o recebiam direta e indiretamente de Deus. Sem pôr em causa politicamente nem a mundividência teológica nem a totalidade teológica, consagrava a separação entre a Igreja e o Estado em moldes que colheram o aplauso dos partidários do pleno poder temporal dos soberanos, e a crítica dos defensores do poder supremo dos pontífices romanos ainda que exercido mesmo no temporal das ações humanas. Ou seja, o paralelismo enunciado, que em princípio consagrava a separação do Estado e da Igreja, saldou-se pelo retorno do confronto entre ambos. Em Portugal, esta situação encontrou a sua máxima expressão no consulado pombalino, tornando mítico o ideal de separação que o enunciado das duas esferas de jurisdição parecia consagrar e abrindo o campo à luta entre os partidários do supremo poder dos papas e os do

---

<sup>4</sup> S. Paulo – *Epístola aos Romanos*, XIII, 1, *apud* Antonio Truyol y Serra – *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado*, p. 243.

supremo poder dos reis. A separação falhou, não por carência de princípios, mas da sua aceitação para informar a prática política que eles implicavam.

A segunda fase do processo desencadeado pelo despontar da modernidade ocorreu pela adoção efetiva dos princípios jusnaturalistas da escola moderna do direito natural. Quebrada consequentemente a totalidade teológica, assistiu-se à autonomia da política face à teologia e à sua secularização, já que a mundividência teológica não foi de início posta em causa. A perspectiva do ser humano cidadão tornou-se autônoma da sua condição de criatura de Deus; a sociedade e o Estado explicaram-se pelo exercício da vontade dos seus membros, tal como a origem do poder a que todos se submetiam; o bem-estar, a felicidade e o progresso temporais passaram a ser os valores que os seres humanos pertencentes à mesma comunidade política tinham por fim realizar. Mais uma vez se perfilava a ideia de separação e mais uma vez ela falhou na sua concretização devido agora à permanência de valores religiosos tradicionais. O cidadão era também o cristão. A sua plena realização dependia de valores espirituais e de valores temporais. Deste modo, o Estado e a Igreja tinham um objetivo comum, embora percorressem caminhos diferentes para o atingir. Esta idêntica finalidade coadunava-se, em si, com a separação, mas de facto trouxe a Igreja para o âmbito da prática política e não impediu o Estado de intervir no campo do sagrado, já que lhe pertencia garantir as condições necessárias à concretização da sua missão. É certo que a substituição do eterno, do permanente e do imutável como valores primordiais que haviam necessariamente informado a ação política, pelo temporal, mutável e perecível que agora lhe eram próprios e que consagravam a separação, na prática, implicavam a recíproca intervenção nas esferas da jurisdição da Igreja e do Estado, dando lugar a contestações nem sempre pacíficas, e sem deixarem de ser, por vezes, muito reivindicativas. A partir daqui a posição relativa do poder temporal e do poder espiritual, quando entendida no âmbito da sociedade política liberal, alterou-se no sentido da supremacia do profano sobre o sagrado. Esta doutrina viria refletir-se nas relações entre o Estado e a Igreja, consideradas teoricamente como decorrentes da independência das suas esferas de jurisdição, mas coadjuvantes numa finalidade comum, individual e pessoal.

O advento do Estado Liberal em Portugal, tanto na sua feição vintista como cartista, trouxe um novo marco no sentido do afastamento da Igreja e dos valores religiosos da esfera do domínio público, enquanto poder do Estado. Com ele dava-se um outro passo no caminho da separação do Estado da Igreja. Afastada a mundividência e a totalidade teológicas no âmbito da teoria e da prática políticas, sem que isso significasse a rejeição dos valores religiosos aceites, aliás, pela maioria dos cidadãos, as prerrogativas da soberania só seriam legítimas se adequadas à existência e finalidade desta, isto é, à felicidade temporal de quem a havia instituído e ao bem-estar da comunidade. Isto significava que os valores religiosos e eclesiais adquiriam um sentido político e só este legitimava a intervenção do Estado em assuntos que os envolvessem. Estavam neste caso o uso da censura, as dispensas

matrimoniais, a secularização de religiosos e religiosas e certas práticas ditadas pela observância dos preceitos da Igreja.

A precaridade decorrente da identificação da jurisdição própria de cada um dos poderes, torna-se assim evidente, e fragilizava na prática o que na teoria se definira. Era contra esta situação que os adeptos do Estado liberal se insurgiam pretendendo que a prática acompanhasse os enunciados teóricos. Ou seja, da teoria da separação só podia resultar a prática da separação. Deste modo, embora, por exemplo, se reconhecesse à Igreja o direito de se pronunciar sobre a legitimidade ou ilegitimidade de qualquer doutrina, chamar a si a capacidade de punir com penas civis os infratores das suas diretivas, ultrapassava o múnus que lhe era próprio. Pelo princípio da separação de poderes, era evidente que competia à Igreja denunciar as infrações à sua doutrina e castigar os infratores. Mas só o faria aplicando penas espirituais, já que a aplicação das temporais competia exclusivamente ao poder civil. Por seu lado, as penas civis só seriam aplicadas pelas autoridades civis aos culpados de crimes civis. E exigia-se que a mesma prática fosse seguida em todos os casos em que estivessem em causa os princípios de separação das esferas de jurisdição dos dois poderes, temporal e espiritual, tais como, por exemplo, as imunidades e os privilégios de foro. Nem uns nem outros eram legítimos, sobretudo quando se pretendia subtrair à justiça civil a aplicação de penas civis no caso de o prevaricador ser um membro da Igreja. Se este agira como cidadão, como tal seria julgado. Dizia-se: «a sujeição dos ministros da Igreja às autoridades civis em matérias temporais, longe de ser injusta à religião, é muito conforme aos ditames dos Livros Santos e à natureza e fins das sociedades civis»<sup>5</sup>.

A lógica deste raciocínio, perfeitamente concordante com os enunciados princípios de separação das esferas de jurisdição do poder espiritual e do poder temporal, não contou com uma unanimidade de apoios, visto que punha em causa situações estabelecidas e privilégios consagrados. Daqui que a separação, ainda que enunciada nestes termos, se tivesse deparado com inequívoca contestação sobretudo de quem se sentia defraudado. Fosse como fosse, a vitória do liberalismo promoveu uma outra concretização da separação do Estado e da Igreja. Como se referiu, em virtude da adoção de princípios de jusnaturalismo moderno, a mundividência teológica deu lugar a uma perspetiva temporal do mundo e da vida que trouxe consigo em termos de teoria e prática políticas a subvalorização da Igreja face ao Estado. A doutrina jusnaturalista adotada colocou o indivíduo e a sociedade no centro da reflexão política, com expressão no Estado e submetendo-lhe a Igreja, enquanto instituição existente no seu seio, encarando-a de acordo com o contributo que podia prestar à concretização dos seus objetivos. Nesta perspetiva, a Igreja era entendida como instituição temporal e os seus valores avaliados de acordo com as suas implicações políticas. Deste modo, carecia de sentido falar de separação quando se pretendia a integração. Promovia-se assim uma política regalista que, além de colocar a Igreja ao serviço do Estado, a encarava tendencialmente como uma

<sup>5</sup> Manuel Borges Carneiro – Discurso, 22 de Junho de 1822. *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*, t. 6. Lisboa: Imprensa Nacional, 1822, p. 534, *apud* Zília Osório de Castro – *Cultura e Política*, t. 2, p. 637-638.

organização temporal destinada a contribuir para o bem desse mesmo Estado que a acolhera.

Todavia, a perspectiva jusnaturalista que a fundamentava defrontava-se com as tradições cristãs e seus valores e com o sentido escatológico da doutrina do catolicismo. Ora, segundo estes, a Igreja era dotada de identidade própria que não se identificava como uma mera funcionalidade dentro do Estado, ou seja, como uma funcionalidade política. Como tal, cabia-lhe agir exercendo o seu múnus espiritual, embora sem descurar a intervenção temporal. Tradicionalmente, a Igreja sempre atuara no plano espiritual, era certo, mas também intervinha no temporal, encarado como expressão no tempo da intemporalidade da sua doutrina. E neste sentido, pretendia ocupar no Estado o lugar que no seu ponto de vista escatológico lhe pertencia, visto que perspectivava o temporal como a expressão no tempo de valores espirituais que encontravam plena expressão na eternidade. Esta dupla perspectiva da Igreja que por um lado a submetia à política regalista do Estado e por outro a empenhava no munus espiritual que lhe pertencia, tornava complexo o seu relacionamento com as instituições políticas e gerava potenciais desentendimentos e tensões, visto que o entendimento dos factos e das situações não era uniforme.

Para alguns uma coisa, porém, era certa. Pertencia ao governo «pelos direitos essenciais de protecção e inspecção» manter a «justa concórdia do Sacerdócio e do Império»<sup>6</sup>. Diferentes eram, sem dúvida, os fins de cada um e diferentes eram os seus poderes, mas ambos eram indispensáveis à manutenção da desejada ordem política. Esta concórdia não punha em causa nem a reconhecida «independência da jurisdição espiritual da Igreja» nem a «independência do Império civil» porque, não sendo estas opostas, «mutuamente se conjugavam» sem destruir a especificidade de cada uma. Se a Igreja se mantivesse dentro dos direitos da jurisdição eclesiástica que lhe competia, nada havia a recear da sociedade civil e do Estado. Só os abusos da sua jurisdição seriam de temer, mas ao Império pertencia velar por esta pacífica convivência<sup>7</sup>. Admitia-se, pois, neste caso, que o poder político pudesse intervir contra as autoridades eclesiásticas sempre que estes ameaçassem «a independência da nação, a Constituição do Estado ou perturbassem a ordem pública e a observância das leis civis»<sup>8</sup>, numa palavra, sempre que estivessem contra os fins da sociedade civil ou do Estado. Nestes casos, o poder político podia legitimamente intervir com o direito de suspender a jurisdição eclesiástica<sup>9</sup>. Isto é, admitia-se que o abuso de poder em matéria de política, gravava a Igreja e legitimava a intervenção do Estado.

<sup>6</sup> Guilherme Henriques de Carvalho – Discurso, 6 de fevereiro de 1839. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. Primeira Legislatura depois da Restauração*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1839, p. 203. Precisando este modo de pensar, afirmaria o deputado Quirino Chaves: «é doutrina corrente nos melhores publicistas [...] que é o culto que deve fixar as primeiras vistas do legislador, porque ele o deve considerar, não só como dever da criatura para com o criador, mas como um meio político para a conservação e estabilidade da religião, sem a qual não pode dar-se a possibilidade da existência da sociedade» (Quirino Chaves – Discurso, 7 de fevereiro de 1839. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, p. 206).

<sup>7</sup> Cf. Quirino Chaves – Discurso, 7 de fevereiro de 1839, p. 204.

<sup>8</sup> António Augusto de Aguiar – Discurso de 7 de fevereiro de 1839. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, p. 219.

<sup>9</sup> Cf. António Augusto de Aguiar – Discurso de 7 de fevereiro de 1839, p. 219.

Esta doutrina enunciada bilateralmente colocava a Igreja na dependência do Estado, tornando claro que este era a única instância política e, por isso, não admitia que a finalidade da sua ação fosse posta em causa fosse por quem fosse.

A ideia de separação estava, pois, longe desta forma de pensar. Pretendia-se sim, quanto muito, a união favorável aos interesses do Estado e aos interesses da Igreja, aliando princípios jusnaturalistas e jusdivinistas. Respondia-se deste modo, no nosso entender, ao ideário professado, por um lado, pelos partidários da Revolução liberal e, por outro, pelos defensores de uma tradição que, embora repudiando o regime absoluto, mantinham o apoio político à mundividência teológica que, no caso em análise, sustentava a presença da Igreja na sociedade, e o pendor político, temporal, da sua ação espiritual. Neste sentido, poder-se-ia denominar o cartismo como um liberalismo confessional.

No entanto, as instâncias políticas liberais nunca deixaram de debater, em sede própria, questões ligadas à Igreja e à sua hierarquia. Um dos casos que durante o regime liberal cartista suscitou longos debates prendia-se com a sustentação dos párocos. Estes eram considerados «ministros da religião e mentores da moral pública»<sup>10</sup>, pertenciam à hierarquia de direito divino e eram «empregados importantíssimos do Estado»<sup>11</sup>. Mereciam, por isso, a «mais viva solicitude do governo português»<sup>12</sup>. Quem devia zelar pela sua sustentação, eram as dioceses, as freguesias ou o governo? A Igreja era a guardiã da moral e sem esta não existia sociedade alguma, afirmava-se em 1836<sup>13</sup>. Uma vez que em Portugal, segundo a Carta, a religião Católica Apostólica Romana era a religião do Estado, importava respeitar os eclesiásticos e conceder-lhes os meios necessários, nomeadamente os meios de subsistência que careciam, para que pudessem cumprir a sua missão moralizadora<sup>14</sup>. A dupla missão temporal e espiritual que se reconhecia à Igreja refletia-se igualmente no juízo sobre a função dos párocos, explícita, aliás, nestas palavras:

«as duplicadas funções religiosas e civis tornam tão elevada a missão dos párocos, tão valiosos os serviços que prestam à religião e ao Estado que é fácil de ver que as leis, em lugar de abaterem a sua dignidade, antes devem aumentar a sua força moral por todos os meios possíveis, e principalmente tornando-os independentes dos fregueses»<sup>15</sup>.

Se bem que a situação dos párocos tenha merecido especial atenção das cortes devido ao significado da sua presença na sociedade, como acima se referiu, não

<sup>10</sup> Vicente Ferrer Neto de Paiva – Projecto de Lei. *Diário da Câmara dos Deputados*, nº 23. Lisboa: Imprensa Nacional, 1852, Sessão em 30 de janeiro de 1852, p. 315.

<sup>11</sup> Vicente Ferrer Neto de Paiva – Projecto de Lei, p. 315.

<sup>12</sup> Vicente Ferrer Neto de Paiva – Projecto de Lei, p. 315.

<sup>13</sup> Cf. Ministro da Justiça – Relatório. In *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa: Primeira Legislatura depois da Restauração*, vol. 2. Lisboa: Imprensa Nacional, 1836, p. 59.

<sup>14</sup> Cf. Ministro da Justiça – Relatório, p. 59. Em sentido idêntico pronunciou-se igualmente o deputado Castilho, dizendo: «Senhores, sem costumes não teremos liberdade, sem religião não teremos costumes, sem culto não teremos religião, sem ministros não teremos culto, e sem pão para os sustentar não teremos ministros» (Castilho – Discurso, 21 de janeiro de 1836. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa. Primeira Legislatura depois da Restauração*, vol. 2, p. 132).

<sup>15</sup> Vicente Ferrer Neto de Paiva – Projecto de Lei, p. 316.

foram os únicos a merecerem a atenção dos deputados devido à precariedade de condições em que se achavam. Ao poder temporal exercido pela Assembleia Representativa foram apresentados os casos dos egressos<sup>16</sup> e das religiosas<sup>17</sup> aos quais, tendo sofrido consequências nefastas da legislação decretada pelo Estado, pertencia, por uma questão de justiça, ser ressarcidas dos prejuízos sofridos. Saliente-se que, ao invocar o direito à justiça junto do poder político, reconhecia-se-lhe a legitimidade da sua intervenção para superar danos causados a membros da Igreja. Isto significava que não estava em causa a sua posição ou a sua situação como tais, mas como cidadãos e cidadãs submetidas ao poder político e, por isso, recebendo deste a compensação pelos gravames por ele mesmo praticados. Subjaz a esta decisão o entendimento de que os membros da sociedade eram simultaneamente cidadãos e cristãos, como aliás já se referiu, e que, por isso, estavam sujeitos a duas autoridades que ajuizavam dos seus atos depois de os clarificar jurisdicionalmente.

Um dos casos mais contundentes debatido nas cortes cartistas envolveu o Papa devido ao modo como atuara na questão dos Bispos nomeados durante o exercício do poder de Dom Miguel<sup>18</sup>. Fizeram-se então afirmações extremamente gravosas, ressalvando não raras vezes que se lhe dirigiam não como pontífice, mas como soberano temporal. Sob o ponto de vista de titular da suprema jurisdição espiritual, apontava-se-lhe ter sido o primeiro soberano a ter reconhecido Dom Miguel como Rei, não tendo tido idêntica atitude quando Dona Maria II subiu ao trono. Repudiava-se então a sua atitude como exemplo da teocracia que Roma pretendia exercer sobre Portugal e, em nome da liberdade institucional, pretendia-se mesmo a interrupção das comunicações portuguesas com a corte de Roma<sup>19</sup>. «Para conservar pura a religião, não precisamos de Roma nem do Papa»<sup>20</sup> salientou-se, manifestando claro desencanto pela funcionalidade das instituições, nomeadamente do Papado. Tendo em conta a independência entre o sacerdócio e o Império, o papa não a tendo respeitado, teria de sofrer as consequências da sua atitude. Era pois desejável que o governo tivesse a coragem e a firmeza necessárias para não consentir qualquer usurpação dos seus direitos e manter as imunidades da Igreja lusitana e a independência do país.

Se bem que, como se salientou, a adoção de princípios do jusnaturalismo moderno tivessem facultado o espaço para a emergência da modernidade política, esta não encontrou plena expressão na Monarquia Constitucional em Portugal. De facto, despontou com o primeiro liberalismo – o vintismo – mas posteriormente

<sup>16</sup> Cf. Ministro da Justiça – Relatório, p. 60. Sobre este assunto, veja-se também: Projecto de Lei nº 23, de 4 de fevereiro de 1852. *Diário da Câmara dos Deputados*, 9 de fevereiro de 1852, p. 53-54.

<sup>17</sup> Cf. Projecto de Lei nº 23, de 4 de fevereiro de 1852, p. 60.

<sup>18</sup> Cf. Rodrigo da Fonseca Magalhães – Discurso. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 19 de janeiro de 1836, p. 118-119. A atitude do Sumo Pontífice e da Corte de Roma para com Portugal foi censurada por diversas vezes por se ter conduzido de «um modo acintoso e até anti-cristão», contrário à doutrina professada (Barão de Ribeira de Sabrosa – Discurso. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 19 de janeiro de 1836, p. 135).

<sup>19</sup> Cf. Passos Manuel – Discurso. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 19 de janeiro de 1836, p. 119-121.

<sup>20</sup> Rodrigo da Fonseca Magalhães – Discurso, p. 119.



sofreu fortes condicionantes com o cartismo, empenhado em estabelecer o equilíbrio entre revolução e tradição. Os excessos revolucionários foram coartados e a moderação tornou-se o lema por essência da política liberal ao longo do século XIX e só terminou nos inícios do século XX devido à vitória do regime republicano. Este retomou os princípios doutrinários que haviam marcado o corte com o Antigo Regime e deu-lhes um outro desenvolvimento, concretizando incidências apenas entrevistas pelo liberalismo. Entre estas estava a concepção laica da política que, devido à continuidade reconhecida à mundividência teológica, nunca informara politicamente o pensamento e a prática da Monarquia Constitucional. A República pôs ponto final ao enunciado dos valores teológicos e religiosos até então comumente aceites e libertou o Estado dos seus enunciados. Deixado para trás o período da secularização da sociedade e do Estado, entrou-se abertamente em tempos de laicização.

É evidente que este passo verdadeiramente revolucionário pelo que representava de rutura não só com a Monarquia Constitucional enquanto regime derrubado, mas com valores tradicionalmente consagrados, se refletia nas relações do Estado com a Igreja. O Estado ocupou então todo o espaço político. À Igreja reconheceu-se-lhe o lugar de instituição social, de fortes tradições, mas que importava derrubar ou anular pelo perigo latente que representava para o regime acabado de implantar pelo prestígio que gozava e pela doutrina que veiculava e expandia. Retirava-se, assim, à Igreja o suporte político, era esvaziada do prestígio social, e anulava-se-lhe o proselitismo doutrinário. O Estado, laico por definição, excluía toda e qualquer religião, sem privilegiar nenhuma Igreja, nem aceitar o seu carácter sagrado. Daqui o título *Lei da separação do Estado das Igrejas*.

Não será ocioso salientar que a lei de 20 de abril de 1911 constituiu o ponto culminante do caminho que se iniciava em Portugal, em agosto de 1820, iluminado pelos ideais da Revolução Francesa e informado sobre o ponto de vista cultural pelo ideário divulgado pelo magistério do consulado pombalino. Se a rutura das instituições fora precedida por uma rutura cultural, seria esta a guiar e a dar conteúdo doutrinário às mudanças conquistadas por via revolucionária. O nome que lhe foi dado apontava para a consagração da independência do poder espiritual e do poder temporal, do sacerdócio e do império, baseada nas respetivas jurisdições.

Neste sentido, seria benéfica para a Igreja sempre em permanente e secular confronto com o Estado. E seria igualmente vantajosa para este que não mais seria desafiada pelo prestígio da Igreja no exercício do seu poder, que era o poder político. Só que, tendo em conta o articulado apresentado e a prática decorrente, “separação” significava “anulação”. A Igreja despojada do seu múnus espiritual não era mais que uma instituição social submetida ao Estado, prosseguindo a política deste enquanto esta lhe fosse favorável. Interrogamo-nos sobre as razões que teriam impedido a Igreja de lutar por uma separação que não fosse uma anulação, mas uma independência. Saciada de regalismo, porque não procurou a liberdade? Por

um desejo de poder ou por entender que sem se enquadrar na sociedade política, no Estado, não se tornava viável a sua missão de lei evangelizadora?

A *Lei da separação* que, na prática pelo seu articulado, se apresentou como uma *Lei de anulação*, levantou protestos, criou tensões, originou sofrimentos. O Estado não atingiu os seus objetivos. A Igreja terá refletido sobre a sua própria condição de instituição sagrada. O Estado e a Igreja continuaram a prosseguir juntos o seu caminho numa sociedade em continuado processo de laicização, que se iria refletir sempre nas suas opções políticas e na respetiva prática.

---

## RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE LIBERAL\*

ANTÓNIO DE ARAÚJO\*\*

Abordar o problema do sentido e alcance da religião numa sociedade liberal num tão curto espaço é uma tarefa que se afigura manifestamente impossível de levar a bom termo, mesmo que para tanto contasse com a ajuda de todos os deuses de todas as religiões do mundo.

Vou, por isso, procurar enunciar algumas ideias, que não me atreverei sequer a qualificar de “teses”, sem explicitar o caminho que me levou a formulá-las nem os argumentos que as sustentam. Procurarei sobretudo suscitar questões e paradoxos, levantar dúvidas, interrogações e perplexidades, na esperança de que isso contribua para criar um espaço de debate.

Assim, sem procurar propriamente apresentar um conjunto de “teses” provocatórias nem, muito menos, de as afixar nas portas de qualquer igreja, à maneira de Lutero, ou de as consagrar como princípios protegidos por um dogma de infalibilidade, à maneira de Pio IX, direi o seguinte:

1 - A religião é o mais poderoso elemento integrador das sociedades liberais (e vou prescindir de caracterizar o conceito de «liberalismo» ou de «sociedade liberal»). Sem a existência de religião, as sociedades liberais, pelo menos tal como as conhecemos, tenderiam a desagregar-se.

2 - Paradoxalmente, ou talvez não, a religião (ou alguns atos praticados em seu nome) constitui a mais poderosa ameaça à sobrevivência das sociedades liberais, pelo menos tal como as conhecem.

3 - Ainda que a religião seja a força integradora mais poderosa e, em simultâneo, o elemento desintegrador mais temível das sociedades liberais, estas não devem definir-se pelo posicionamento que adotam em matéria religiosa. Neste domínio, de facto, só existe um posicionamento admissível. No nosso tempo, a neutralidade estatal perante o fenómeno religioso é a única fórmula que permite caracterizar uma

---

\* O presente texto contém alguns tópicos que, com desenvolvimentos subsequentes, serviram de base às intervenções do autor no Curso de Verão «Religião e Regimes Políticos», organizado pelo IPRI – Instituto Português de Relações Internacionais (Óbidos, 2007) e, mais tarde, no Congresso Internacional de História «Religião, Sociedade e Estado: 100 Anos de Separação» (Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, abril de 2011) e no Colóquio «Liberdade Religiosa em Portugal – 10 anos da Lei nº 16/2001» (Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, maio de 2011).

\*\* Doutor em História Contemporânea pela Universidade Católica Portuguesa. Jurista, historiador e consultor do Presidente da República.

sociedade como “liberal”. Uma sociedade confessional, do mesmo modo que uma sociedade anti-confessional, não pode qualificar-se como sociedade liberal. O que podem existir, isso sim, são diferentes modelos de relacionamento entre o Estado e as confissões religiosas: um modelo de reconhecimento obrigatório; um modelo de reconhecimento facultativo; um modelo de contratualização com o Estado, obrigatório ou facultativo para uma ou para qualquer das partes, etc. Mas, para além desses modelos, uma sociedade liberal tem sempre de preservar um princípio nuclear: a neutralidade do Estado em matéria religiosa.

4 - No contexto de sociedades progressivamente secularizadas, a religião tem vindo a perder importância enquanto elemento de integração social. Em contrapartida, o risco que a religião representa para a estabilidade e sobrevivência das nossas sociedades liberais tem aumentado de forma exponencial e alarmante. Por outras palavras, cada vez contamos menos com aquilo que a religião tem de “melhor” e cada vez estaremos mais ameaçados pelo que de “pior” existe no fenómeno religioso.

Seria cómodo, mas sem correspondência com a realidade, pensar que a secularização é característica exclusiva de sociedades onde predominam certas confissões religiosas, como o catolicismo ou o protestantismo. Como seria confortável, mas ilusório, julgar que só algumas confissões religiosas constituem uma ameaça para o liberalismo.

Existem, sem dúvida, alguns padrões e, não tenhamos receio de dizê-lo, é no islamismo que radica atualmente a principal ameaça para o futuro das sociedades liberais. Poder-se-á afirmar que as manifestações fundamentalistas ou radicais do islamismo, aquelas que levam à prática de atos terroristas, se inscrevem numa lógica que se situa já fora dos quadros e da órbita da religião islâmica. A um “Islão real”, milenarmente pacífico e tolerante, opor-se-ia um “Islão virtual” ou um “Islão fictício”, comunidade imaginada de crentes com pretensões de domínio do mundo através da força e do terror. Até certo ponto, trata-se de uma verdade insofismável, como insofismável é o facto de a esmagadora maioria dos muçulmanos que vivem nas sociedades ocidentais não se reverem no modelo da *Jihad* - ou, pelo menos, não o declararem abertamente. Não obstante, a circunstância de muitos atos de violência extrema serem praticados em nome de uma dada crença religiosa, desvirtuada ou não por interpretações literalistas dos textos ou por manipulações políticas, faz com que ainda tenhamos de situar o problema no domínio do religioso. Não será o islamismo “real” ou “autêntico” que nos ameaça, mas porque é ainda em nome do islamismo que tais atos terroristas são cometidos que temos de nos colocar na esfera própria dessa religião. É de afirmar, sem qualquer receio, que o islamismo permaneceu à margem dos ventos renovadores da Reforma, do Iluminismo, da Revolução francesa ou do *aggiornamento* conciliar, ou do movimento da *Haskalah*, que permitiu a integração das comunidades judaicas nas sociedades centro-europeias à luz da noção *dina demalkuta dina* (“a Lei da Terra é a Lei”).

Devemos notar, todavia, que a ameaça religiosa às sociedades liberais não decorre apenas do fundamentalismo islâmico. O século XX demonstrou tragicamente que as chamadas “religiões políticas” possuem capacidades de devastação muito superiores às de qualquer religião. E devemos também recordar aqueles que,

apesar de se reclamarem de uma mesma matriz cristã, se envolveram nas lutas fratricidas que marcaram o quotidiano sangrento do Ulster. Ou dos problemas que os partidos confessionais israelitas criam à estabilidade no Médio Oriente. Ou daqueles que, apoiados em interpretações literalistas da Bíblia, não hesitam em assassinar médicos responsáveis pela prática de abortos, do mesmo passo que apoiam fervorosamente a pena de morte. Lembremos ainda que as ameaças para as sociedades liberais vêm também da direita religiosa norte-americana ou dos movimentos políticos de inspiração marxista que floresceram na América Latina com o apoio das igrejas locais e de muitos religiosos.

5 - Da circunstância de a religião constituir uma ameaça para as sociedades liberais não pode decorrer, ao contrário do que tem sido sustentado recentemente por alguns autores, como Richard Dawkins, sobretudo em reação à emergência do criacionismo bíblico e das teorias do *intelligent design*, que o Estado deva adotar uma atitude militantemente anti-religiosa. O laicismo programático de Estado é absolutamente contrário aos princípios do pluralismo liberal.

Mas, do mesmo passo, o Estado não deve adotar uma atitude militante pró-religiosa, favorecendo a existência da religião em abstrato - já não falo de uma confissão religiosa em concreto - ou combatendo ativamente o laicismo e a secularização em ordem a garantir a preservação do papel social do fenómeno religioso. É próprio do liberalismo deixar que o papel da religião enquanto elemento integrador flua naturalmente da sociedade e não decorra, ao contrário do que sucedeu no passado, de uma específica proteção ou promoção por parte do Estado. Sublinhe-se, no entanto, que também é próprio de uma sociedade plural preservar o espaço da anti-religiosidade e do anticlericalismo. Não perfilho a ideia, expressa por Fernando Pessoa, de que «não ter uma religião é uma religião também». Existem, por certo, formas “religiosas” de anti-religiosidade - e quem observe o ardor com que alguns dos nossos *opinion-makers* atacam sistematicamente a Igreja Católica e os seus valores, e o modo sereno como esta sabiamente se distancia de querelas e controvérsias, não pode deixar de pensar se naquela paixão anticlerical não haverá um qualquer fundo de «religiosidade», naquilo que esta implica de militância ou profissão de fé que transcende e supera os simples limites da razão, para usar a conhecida fórmula de Kant. Mas também existem, inquestionavelmente, formas absolutamente “laicas” de laicismo e de anti-religiosidade. Uma sociedade liberal tem de respeitar o direito à não-religião, em todas as suas modalidades.

6 - No entanto, o Estado também não pode combater a religião, enquanto tal, mesmo que ela, ou algumas das suas manifestações, representem uma ameaça para a sua sobrevivência. A ideia de uma autodefesa das democracias liberais perante a religião é, paradoxalmente, a conceção que pior defende a subsistência do liberalismo. A tese de que o Estado pode combater o fenómeno religioso, uma dada confissão religiosa ou mesmo certas práticas religiosas em nome de uma noção de autodefesa social ou estatal, é não só profundamente perigosa como até profundamente antiliberal.

7 - Ainda que se trate aparentemente de um paradoxo, é justamente a adoção do princípio da neutralidade que obriga ou justifica a necessidade de uma definição,

explícita ou implícita, de um conceito de religião. Por palavras simples, devemos saber do que falamos quando falamos de “religião”. Só assim conseguiremos separar águas e traçar limites entre aquilo que releva do domínio do religioso e aquilo que pertence ao domínio do esotérico, por exemplo. O Estado tem de saber em face de que realidade deve ser neutral - e neutral porque essa realidade justamente se afigura como “religiosa”.

8 - No entanto, é inerente aos próprios fundamentos do liberalismo - e até ao princípio da neutralidade - que o Estado não adote ou sequer proponha uma definição de religião, o que, como facilmente compreenderão, dificulta extraordinariamente as coisas: necessitamos de uma definição de religião mas, em simultâneo, não devemos formulá-la.

9 - Enfrentamos, por isso, um dilacerante, talvez insolúvel, dilema. Um dilema que decorre da definição de religião ser exigida como pressuposto operativo do princípio da neutralidade mas, ao mesmo tempo, ser contrária aos fundamentos do liberalismo.

10 - A única forma que vislumbro para ultrapassar este problema consiste num esforço aproximativo de densificação e concretização do princípio da neutralidade do Estado em matéria religiosa, um princípio que ultrapassa - e deve ultrapassar - as fronteiras, muito mais limitadas, do princípio da separação das igrejas do Estado e do princípio da não confessionalidade do Estado.

11 - Nesse sentido, proponho que avancemos do seguinte modo: se as sociedades liberais só admitem um posicionamento em matéria religiosa - o que decorre do princípio da neutralidade estatal - a modulação ou densificação desse princípio é passível de diferentes concretizações, sem que isso implique qualquer contradição com os fundamentos do liberalismo.

Desde logo, o princípio da neutralidade estatal não implica que os poderes públicos sejam “cegos à religião” (é, por exemplo, uma obrigação do Estado, não um direito das igrejas, assegurar a assistência religiosa em situações especiais: nas forças armadas, nos hospitais, nas prisões). Importa introduzir aqui uma distinção clássica da Teoria Geral do Estado: a dicotomia entre Estado-poder e Estado-coletividade. Um Estado-poder que fosse *religious blind* não estaria a cumprir os desígnios do Estado-coletividade, já que a religião é, ou pelo menos tem sido, uma componente de qualquer comunidade cívica e política.

Impõe-se, por isso, que o Estado mantenha uma convivência equilibrada e saudável com o fenómeno religioso, causa sagrada que possui potencialidades integradoras, mas também desintegradoras como nenhuma outra, dadas as paixões que suscita. Paixões que radicam numa esperança de vida eterna que é, ao cabo e ao resto, expressão do medo da morte e da consciência da finitude da nossa existência terrena.

12 - Tomando agora como exemplo um país em que exista uma confissão religiosa maioritária, histórica ou sociologicamente maioritária, ou mesmo uma

confissão religiosa “hegemónica” (não tendo este qualificativo qualquer conotação pejorativa), colocam-se vários problemas.

Mas, antes disso, importa referir dois dados informativos importantes: em primeiro lugar, que mesmo fora do espaço da Lei nº 16/2001, as religiões podem atuar, nos termos da Constituição e por aplicação direta desta, o que é especialmente válido para os novos movimentos religiosos que, nos termos daquela Lei, não podem celebrar acordos com o Estado. E interessa referir, em segundo lugar, que as relações entre o Estado português e a Igreja Católica são reguladas pela Concordata e não pela Lei nº 16/2001 - como esta, aliás, o diz expressamente no seu artigo 58º. O ponto que me interessa sublinhar é o seguinte: quaisquer acordos firmados entre o Estado e as demais confissões religiosas, nos termos da Lei nº 16/2001, não podem, ao contrário do que dizem alguns autores, assumir a forma de concordatas. Pelo singelo, mas inultrapassável motivo de que as concordatas são instrumentos de direito internacional que assumem a forma de tratados, enquanto os acordos entre o Estado e as outras confissões se situam no mero plano do direito interno. Em todo o caso - e também é importante realçar este ponto - tais acordos podem, “quanto ao seu conteúdo”, serem em tudo ou quase tudo idênticos à Concordata celebrada entre o Estado português e a Santa Sé.

Os problemas suscitados pela existência de uma confissão religiosa hegemónica são de vária ordem:

(a) - O Estado deve ou não ser indiferente à circunstância de uma esmagadora maioria da sua população professar uma dada religião? À primeira vista, o princípio maioritário não é, em si mesmo, válido para garantir uma interlocução privilegiada de uma dada confissão religiosa com um Estado neutro em matéria religiosa. Uma mais longa implantação histórica ou uma maior representatividade sociológica de uma confissão religiosa não lhe devem garantir, por si só, uma posição privilegiada no seu relacionamento com o Estado. E utilizo aqui as expressões “privilégio” ou “privilegiada” de forma propositada, evitando quaisquer eufemismos.

Tenho os maiores receios quanto ao uso de critérios de representatividade ou de antiguidade. Desde logo, porque os mesmos podem acabar por perpetuar, ainda que involuntariamente, uma situação de facto, quando não cabe ao Estado contribuir, seja por que forma for, para promover a manutenção ou a alteração do *statu quo*. E também porque os próprios elementos que aferem a representatividade de uma confissão religiosa são altamente fluidos e nebulosos. Em todo o caso - e confesso a minha incapacidade de avançar uma alternativa neste domínio - a circunstância de um Estado não dever ser *religious blind* impõe uma consideração da realidade social que dificilmente poderá deixar de atender à diferente representatividade de cada confissão. A consideração do enraizamento histórico de uma determinada religião, particularmente quando importantes trechos da História de um país coincidem matricialmente com a presença dessa religião, constitui um dado muito significativo, que não pode ser menosprezado. Foi em função desse dado que

o Estado português seguiu a via Concordatária no seu relacionamento com a Santa Sé, enquanto expressão organizada da religião católica.

(b) - Em que termos, condições e limites se deve processar ou concretizar a noção de não-indiferença do Estado perante a desigual representatividade das confissões? O problema é, antes de mais, de concordância prática, a definir à luz de critérios de proporcionalidade e de razoabilidade. A não-indiferença do Estado perante a diversa representatividade das várias confissões religiosas não pode implicar o estabelecimento de uma relação de proximidade de tal forma intensa com uma dada confissão que, no limite, implique: (1) uma afetação intolerável dos princípios do Estado de direito democrático, onde se inclui, como é evidente, o princípio da neutralidade do Estado em matéria religiosa; (2) uma compressão dos direitos e liberdades, individuais e coletivas, das outras confissões religiosas, nomeadamente o inalienável direito que lhes assiste - e que a nossa Lei reconhece - de procurarem novos crentes: a liberdade de proselitismo é uma dimensão ineliminável da liberdade religiosa.

Isto é sobretudo válido para aqueles países, como Portugal, em que existe uma confissão religiosa hegemónica. O Estado não pode, de forma alguma, procurar combater essa hegemonia ou promover uma maior igualdade entre religiões do ponto de vista da sua representatividade sociológica. Mas o Estado deve ter presente que o carácter hegemónico de uma dada religião implica, da sua parte, um esforço complementar em matéria de neutralidade religiosa. Não porque exista o risco de a confissão maioritária se converter numa “religião de Estado” - entre nós, este risco está absolutamente ultrapassado. Simplesmente, essa hegemonia não emerge apenas no plano da prática religiosa; projeta-se também no domínio dos valores, das atitudes e dos comportamentos, das práticas sociais. Mas - e aqui caímos num outro paradoxo terrível - é precisamente essa porosidade entre a esfera religiosa e a esfera social que permite que aquela exerça, ainda que cada vez com menos intensidade, um papel socialmente integrador. Tal não significa, de modo algum, que o Estado, em nome desse papel integrador, deva contribuir para preservar uma posição hegemónica de um dado credo. Já atrás abordei esse ponto. O problema é outro: uma religião oferece ou impõe, além de outras coisas, modelos de vida e padrões de comportamento. Trata-se de um dispositivo de fidelização dos crentes, comum a todas as confissões. Daí que o risco não esteja tanto em termos uma “religião de Estado” mas uma “religião social” com o aval e a chancela dos poderes públicos. Tudo isso só aconselha que, nos países com confissões religiosas hegemónicas, deva existir um esforço acrescido de salvaguarda do pluralismo, mas sem que o Estado adote uma postura ativa de promoção desse pluralismo. No entanto, reconheço que, no limite, teremos de acabar por concluir, porventura, que é insolúvel o dilema entre representatividade e igualdade religiosas.

(c) - Isto conduz-nos a uma outra pergunta: deve o Estado promover uma maior igualdade entre as religiões? Creio que, da mesma maneira que o Estado não pode adotar políticas ativas de preservação do *statu quo* em matéria religiosa, também não pode promover ativamente o pluralismo religioso. Este, a emergir, deve nascer da própria dinâmica social (ex. dos fluxos migratórios) e não ser, seja



por que forma for, apoiado ou fomentado pelos poderes públicos. Até porque - e desculpem-me a provocação - não tenho sequer como líquido que o pluralismo religioso constitua, em si mesmo, um “bem social” (ainda que tenha como absolutamente líquido que o monolitismo religioso, sobretudo quando imposto pela força ou sancionado pelos poderes públicos, é um intolerável “mal social”).

(e) - Pode o Estado, na delimitação do universo dos seus interlocutores em matéria religiosa, estabelecer critérios de “seriedade” ou “autenticidade” de determinados credos? Mais ainda: dispõe o Estado de liberdade para seleccionar as confissões com as quais admite dialogar ou relacionar-se? Entre nós, a Lei de Liberdade Religiosa fornece uma resposta afirmativa. Desde logo, ao estabelecer como critério de cooperação com as comunidades religiosas a sua «representatividade» (artigo 5º). Depois, ao definir como critério de radicação no País, para efeitos de inscrição no registo das pessoas coletivas religiosas, o «número de crentes» e a «história da sua existência em Portugal» (artigo 37º). Finalmente, ao exigir, para o mesmo efeito, «30 anos de presença social organizada no País» ou a fundação no estrangeiro há mais de 60 anos (artigo 37º, nº 2).

Não escondo que este modelo sempre suscita a dúvida sobre se, através de uma forma enviesada, não se está a realizar aquilo que numa sociedade liberal não pode em absoluto fazer-se: adotar, ainda que implicitamente, uma noção oficiosa de “religião”. De facto, ao estabelecer critérios definidores das confissões religiosas “credíveis” em termos de diálogo ou relacionamento, o Estado poderá estar a validar uma dada aproximação ao fenómeno religioso. Se atentarmos na nossa Lei de Liberdade Religiosa, que não define “religião” mas define ou enuncia «fins religiosos», concluiremos que aquele risco indiscutivelmente existe.

(f) - A neutralidade estatal em matéria religiosa circunscreve-se à imparcialidade no tratamento das diversas confissões? Ou significa também que, além de um igual tratamento das diversas confissões religiosas, o Estado deve ser absolutamente neutro, já não perante os diversos credos, mas perante o fenómeno religioso em si mesmo? Creio que a resposta é negativa em ambas as perguntas. O princípio da neutralidade é muito mais complexo e possui virtualidades que não se esgotam numa ideia de imparcialidade. E, quanto à segunda pergunta, creio que um Estado neutral em matéria religiosa não tem forçosamente de tratar no mesmo plano o religioso e o não-religioso. Em palavras simples, o ateísmo ou o agnosticismo não têm de ter o mesmo tratamento que o Estado confere à religião.

13 - No contexto de uma sociedade liberal, devemos ter a garantia, à partida, de que o controlo público exercido sobre atividades desenvolvidas no quadro ou no âmbito de uma religião não corresponde a um controlo “interno” da religião enquanto sistema generalizado de crenças ou enquanto relação individual ou coletiva com o transcendente. Por outras palavras, há que firmar muito claramente as bases que assegurem, em toda e qualquer circunstância, que qualquer interferência do Estado se situa a um nível daquilo que está para além do fenómeno religioso e se encontra já num outro plano (criminal, por exemplo).

Todas as esferas da vida humana são suscetíveis de controlo ou ingerência por parte do Estado. É legítimo ao Estado interferir ou apurar factos passados no

seio de casamentos, para efeitos de determinação de culpa em processos de divórcio litigioso ou em situações de maus-tratos conjugais. É legítimo ao Estado penetrar no domicílio das pessoas, nos termos e condições fixadas na lei. O Estado pode intervir no domínio das relações familiares entre pais e filhos, impondo a escolaridade obrigatória, combatendo o trabalho infantil ou fenómenos como os abusos sexuais de menores. É até legítimo ao Estado indagar se dois adultos tiveram relações sexuais, para efeito de investigação da paternidade ou de investigação da prática de crime de propagação de doenças sexualmente transmissíveis. Neste contexto, o comportamento dito «religioso» não pode, pois, possuir um estatuto privilegiado face aos demais comportamentos humanos nem revestir-se de uma espécie de “sacralidade intangível” que o torne em absoluto imune à interferência do Estado. As autoridades públicas podem, por exemplo, legitimamente investigar a contabilidade de uma dada confissão ou instituição religiosa (até porque entre nós as pessoas coletivas religiosas são objeto de benefícios fiscais, previstos na lei) ou penetrar num espaço religioso se possuírem fundadas suspeitas de que no seu interior são praticados crimes. A nossa Lei de Liberdade Religiosa é, neste plano, muito clara: «[A] liberdade de consciência, de religião e de culto não autoriza a prática de crimes» (artigo 6º, nº 2).

14 - Refira-se, por último, que, pese a sua genealogia ilustre - pense-se em Locke, por exemplo -, o princípio da tolerância, ao contrário do que sustentam autores contemporâneos como Michael Walzer, não possui um conteúdo operativo similar ao princípio da neutralidade, ainda que deva ser o princípio basilar da convivência inter-religiosa - tal como, aliás, sustenta e bem, o artigo 7º da Lei de Liberdade Religiosa.

---

## SOBRE A LEI DE SEPARAÇÃO DO ESTADO DA IGREJA DE 1911

JORGE MIRANDA\*

### 1. O religioso e o político

1. Como fenómeno que penetra nas esferas mais íntimas da consciência humana e, simultaneamente, se manifesta em grandes movimentos coletivos, o fenómeno religioso tem tido sempre importantíssima projeção política e jurídico-política. Tem influído constantemente não só na história cultural mas também na história política. Nenhuma Constituição deixa de o considerar e repercute-se ainda no Direito internacional.

Apresentam-se, no entanto, muito diferentes, conforme as épocas e os lugares, os tipos de Estado e os regimes políticos, o sentido da sua relevância e o teor das relações entre poder público e confissões religiosas. E não admira que seja assim, em consequência da própria diversidade de religiões, das conceções subjacentes à comunidade política, das finalidades assumidas pelo Estado, de todos os mutáveis condicionalismos culturais, económicos e sociais.

2. Pode esquematizar-se da seguinte maneira o quadro das relações entre Estado e confissões religiosas, tal como as revelam a história e o Direito comparado:

A) <i>Identificação</i> entre Estado e religião, entre comunidade política e comunidade religiosa (Estado confessional)	Com domínio do poder religioso sobre o poder político	– <i>teocracia</i>
	Com domínio do poder político sobre o poder religioso	– <i>cesaropapismo</i>

---

\* Doutor em Direito (Ciências Jurídico-Políticas) pela Universidade de Lisboa. Professor Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa e da Escola de Lisboa da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa.

B) <i>Não identificação</i> (Estado laico)	Com união entre o Estado e uma confissão religiosa (religião de Estado)	<div> <div> União com ascendentes de um dos poderes sobre o outro </div> <div> <i>Clericalismo</i> (ascendente do poder religioso)  <i>Regalismo</i> (ascendente do poder político) </div> </div>
	Com separação	<div> União com autonomia relativa </div> <div> Separação relativa (com tratamento especial ou privilegiado de uma religião) </div> <div> Separação absoluta (com igualdade absoluta das confissões religiosas) </div>
C) <i>Oposição</i> do Estado à religião		Oposição relativa – <i>Estado laicista</i>
		Oposição absoluta – <i>Estado ateu</i> (ou de confessionalidade negativa)

3. Numa visão sintética e tomando como ponto de referência as Constituições que vigoraram em Portugal desde 1822, pode dizer-se que desde o início do constitucionalismo até aos nossos dias se tem verificado um crescente alargamento da liberdade e da igualdade no domínio da religião.

De um regime de religião de Estado, com mera tolerância das demais confissões – como era o que se vivia na monarquia absoluta e que as Constituições de 1822, 1826 e 1838 ainda consagraram por respeito pela tradição e por compromisso político – chegar-se-ia, com a Constituição de 1976, a um regime de separação, com pleno reconhecimento constitucional da liberdade de consciência e de religião

(considerada hoje um limite material de revisão constitucional e um dos direitos insuscetíveis de suspensão em estado de sítio).

A evolução não foi, no entanto, sem vicissitudes, perturbações e oscilações, patentes, embora com sentidos diversos, nas Constituições de 1911 e de 1933. Mas o momento mais grave foi o da publicação do Decreto de 20 de abril de 1911, dito de separação do Estado das Igrejas.

## **2. O regime da Igreja Católica na monarquia constitucional**

1. As três Constituições da monarquia liberal tinham de comum declararem a religião católica apostólica romana religião oficial do Estado (art. 25.º da Constituição de 1822, art. 6.º da Carta Constitucional, art. 3.º da Constituição de 1838). Distinguiam-se pelo diferente modo de encararem a manifestação de religião das pessoas.

A primeira dessas Constituições – cujo preâmbulo começava com a invocação da Santíssima Trindade – considerava, entre os deveres dos cidadãos, o de venerar a Religião (art. 19.º) e admitia a censura pelos Bispos dos escritos públicos sobre dogma e moral (art. 8.º). Só aos estrangeiros era permitido o exercício, e exercícios particular, dos respectivos cultos (art. 25.º, 2.ª parte).

A Carta Constitucional e a Constituição de 1838 iam mais longe, ao estabelecerem que «ninguém pode ser perseguido por motivos de religião, uma vez que respeite a do Estado» (arts. 145.º, § 4.º, e 11.º, respetivamente). Mas na Constituição de 1826 continuavam a ser apenas os estrangeiros a ter garantido o exercício dos outros cultos «em casas para isso destinadas, sem forma alguma de templo» (art. 6.º, 1.ª parte).

As três Constituições mantinham a interferência do Rei na designação dos Bispos (art. 123.º-V da Constituição de 1822; art. 75.º, § 2.º, da Carta; art. 82.ºIV da Constituição de 1838) e previam o Beneplácito Régio (arts. 123.º-XII, 75.º, § 14.º, e 82.ºXII, respetivamente). A Constituição de 1822 prescrevia a celebração de missa na abertura das assembleias de voto (art. 53.º) e o juramento religioso dos Deputados (art. 78.º). E o Acto Adicional à Carta de 1885 declarava o Patriarca de Lisboa e os Arcebispos e Bispos membros vitalícios da Câmara dos Pares (art. 6.º, § 2).

2. O regime era ambivalente e parece-nos hoje – e já parecia a alguns no século XIX – contraditório.

A Igreja gozava de uma posição predominante e os não-católicos encontravam-se numa situação jurídica de inferioridade. Em contrapartida, retiravam-lhe independência os acabados de referir poderes da Coroa e o estatuto atribuído aos

clérigos (depois de os religiosos terem sido expulsos em 1834) como que a integravam na Administração a ponto de poder ser qualificado como corporação pública<sup>1</sup>.

3. É interessante observar como, nos seus *Estudos sobre a Carta Constitucional e o Acto Adicional de 1852*, o mais importante constitucionalista do século, Lopes Praça, encarava os poderes do Rei.

Quanto à escolha dos bispos, por um lado, dizia ser incompreensível que os súbditos sustentassem o culto e o Chefe da Nação não proviesse os benefícios eclesiásticos. Mas por outro, considerava que a fórmula eleitoral primitiva, sem exclusão do povo, era na sua primitiva pureza mais justa, mais liberal e mais compatível com as exigências do século<sup>2</sup>.

Quanto ao Beneplácito, justificava-o, em nome da soberania nacional. Os abusos da Cúria Romana teriam determinado «todos os Governos refletidos e ilustrados a tomar providências enérgicas e defensivas»<sup>3</sup>.

4. Completamente diversa era a posição de Oliveira Martins num artigo intitulado *Liberdade de cultos*<sup>4</sup>, em que preconizava a liberdade de todas as confissões e um princípio de *indiferença* do Estado em face da religião.

Aí escrevia:

«Por isso a ingerência do Estado, se imediatamente não é um ataque ao dogma, é um ataque à sua plena liberdade de realização, às suas consequências e às suas aplicações.

A nomeação dos bispos e doutras autoridades eclesiásticas está dependente do Estado. São, até certo ponto, funcionários públicos. Estão pois na mão do Governo, que, por uma série sistemática de nomeações, pode fazer predominar na nação um determinado espírito, e aquela cor de opinião religiosa que mais lhe convenha.

A questão de ideias não se pode separar da questão de pessoas. Estas são os agentes daquelas. Por meio das pessoas pode o Estado ter na sua mão, quanto lhe convier, a direcção e propagação das ideias.

E pode porventura uma Igreja, assim envolvida nesta difícil rede, chamar-se uma Igreja livre? [...]

No regime da religião do Estado, torna-se o sentimento religioso uma coisa oficial, de convenção, formalística: uma máquina, uma múmia, uma coisa morta. [...]

Pois a culpa cabe sobre tudo ao regime enervador (e no fundo corruptor) da protecção, da religião de Estado. O Cristianismo tem muitos inimigos, e fortes; mas o pior deles todos é o seu amigo oficial – o poder civil. Desembarace-se dessa fatal aliança, poderá então lutar com armas iguais com os contendores que o espírito do século armou contra ele. Até lá, não pode. Tem os braços presos; e, o que é pior, tem sobretudo o coração adormecido[...].»

### 3. A I República e a Igreja

1. A proclamação da República em 1910 foi acompanhada de um gravíssimo conflito religioso, ligado à reacção contra o anterior sistema de união, ao anticlericalismo difuso em certos sectores da população urbana e ao ideário positivista e jacobino dominante no partido republicano. A legislação dos primeiros meses de

<sup>1</sup> Assim, José Ferreira Marnoco e Sousa – *Direito eclesiástico português: prelecções feitas ao curso do terceiro ano jurídico do ano 1909-1910*. Coimbra: Typographia França Amado, 1910, p. 299.

<sup>2</sup> Joaquim Pedro de Oliveira Martins – *Política e história*. Lisboa: Guimarães, 1957. Vol. 2: 1884-1893, p. 6465.

<sup>3</sup> Joaquim Pedro de Oliveira Martins – *Política e história*, vol. 2, p. 66.

<sup>4</sup> Inserir in Joaquim Pedro de Oliveira Martins – *Política e história*, vol. 1, p. 69 ss.

novo regime assumiu uma intenção vincadamente laicista e anticatólica e chegou a haver perseguições.

Diz, a este propósito, Fernando Catroga<sup>5</sup>:

«Com o aumento da crise política e social nos inícios do século XX, a *questão religiosa* transformar-se-á no ponto polar de todos os conflitos, acirrados por uma frente anticlerical (republicanos, socialistas, anarquistas) que o republicanismo irá hegemonizar e em que, na *questão religiosa*, se condensava a *questão do ensino*, a *questão política* (República versus Monarquia) e a *questão social* (“Deus é o mal”), bem como a reivindicação da própria independência nacional contra o ultramontanismo. Foi assim lógico que, ao derrubar a Monarquia (5 de outubro de 1910), o novo regime tivesse imediatamente decretado a separação das Igrejas do Estado com os olhos postos na obra laicizadora da III República francesa.

Só com esta diferença. Como estavam convictos de que o Estado poderia construir uma realidade nova, também acreditavam que o problema religioso constituía a chave de todos os males da sociedade portuguesa. Pelo que promulgaram, em sete meses (outubro de 1910 a abril de 1911), o que, em França, demorou quase 30 anos a implantar. Pode mesmo sustentar-se que uma das principais fontes desta obra legislativa (liderada por Afonso Costa), para além da Lei de 1905, também foram algumas das propostas mais radicais que a antecederam. E isto num país predominantemente agrícola e analfabeto (cerca de 80% da população) e no qual era fraquíssimo o peso das religiões não católicas, auxiliares objectivas da laicidade».

Ou, por seu lado, Gomes Canotilho<sup>6</sup>:

«Ao polarizar-se a política religiosa na ideia de deslocação da religião do “espaço público” para o “espaço privado” pretendia-se neutralizar os poderes simbólico, político e cultural do catolicismo, o que favoreceu a aglutinação das forças católicas contra o regime republicano. Estas forças passaram a acusar a República de ser não “a católica” mas “anticatólica”».

E escreve ainda Jónatas Machado<sup>7</sup>,

«Do lado republicano, pode ainda observar-se a existência, para além do discurso jurídico-constitucional de igual liberdade de todos os cidadãos, de outras linhas de pensamento que iam desde o laicismo abertamente anticlerical até ao jurisdicionalismo. Assim se compreendem, por exemplo, as medidas repressivas dirigidas à Companhia de Jesus, às congregações religiosas e às ordens monásticas, bem como a permanência de vestígios do regalismo cartista no sistema separatista republicano».

2. O Governo Provisório aprovou todas estas medidas legislativas e outras em ditadura, sem esperar pela eleição de uma assembleia representativa.

Assim fazendo, não fez mais do que haviam feito, antes, D. Pedro IV e Mouzinho da Silveira em 1832 e Passos Manuel em 1836; e do que viriam a fazer, mais tarde, a Ditadura Militar a seguir a 1926 ou o Conselho da Revolução em 1975. A

<sup>5</sup> Fernando Catroga – *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 364 e 365.

<sup>6</sup> J. J. Gomes Canotilho – *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7ª ed. Coimbra: Almedina, 2004, p. 166.

<sup>7</sup> Jónatas Eduardo Mendes Machado – *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva*. Coimbra: Coimbra Editora, 1996, p. 117.

diferença não está em que nenhum Governo saído de uma revolução foi, ou iria, tão longe com bulir com estruturas profundas da sociedade como este Governo.

Não menos contraditório é, em si mesmo, o Decreto de 20 de abril de 1911, nos seus 196 minuciosíssimos artigos. Só os propósitos políticos subjacentes o explicam.

Separação deveria implicar distinção das duas esferas, a política e a religiosa, e em vez de regulamentação exaustiva, contenção do legislador. Separação deveria implicar libertação do Estado de incumbências em face das confissões religiosas e não tutela do Estado sobre a Igreja. Mas foi isto que a lei, no fundo, consagrou: um regalismo na linha do monárquico, só que voltado para a descatalogização do País.

#### **4. O conteúdo da lei de separação**

1. A análise da lei de separação revela a existência de normas de diferente alcance:

- a) Normas de garantia da liberdade religiosa e de separação do Estado da Igreja;
- b) Normas restritivas ou negadoras da liberdade religiosa;
- c) Normas de intervenção do Estado, portanto negadoras do princípio da separação;
- d) Normas de apropriação de bens.

2. Principais normas de garantia da liberdade religiosa e de separação do Estado das Igrejas:

Artigo 1º A República reconhece e garante a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e ainda aos estrangeiros que habitarem o território português.

Artigo 2º A partir da publicação do presente decreto com força de lei a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as igrejas ou confissões religiosas são igualmente autorizadas, como legítimas agremiações particulares, desde que não ofendam a moral pública nem os princípios do direito político português.

Artigo 3º Dentro do território da República ninguém pode ser perseguido por motivos de religião, nem perguntado por autoridade alguma acerca da religião que professa.

Artigo 4º A República não reconhece, não sustenta, nem subsidia culto algum; e por isso, a partir do dia 1 de Julho próximo futuro, serão suprimidas nos orçamentos do Estado, dos corpos administrativos locais e de quaisquer estabelecimentos públicos todas as despesas relativas ao exercício dos cultos.

Artigo 7º O culto particular ou doméstico de qualquer religião é absolutamente livre e independente de restrições legais.

Artigo 11º Aquele que, por actos de violência, perturbar ou tentar impedir o exercício legítimo do culto de qualquer religião será condenado na pena de pri-



são correccional até um ano, e na multa, conforme a sua renda, de três meses a dois anos.

Artigo 15º Aquele que, arrogando-se a qualidade de ministro duma religião, exercer publicamente qualquer dos actos da mesma religião, que somente podem ser praticados pelos seus ministros, para isso devidamente autorizados, será condenado na pena do artigo 236º, § 2º, do Código Penal.

### 3. Principais normas restritivas ou negadoras da liberdade religiosa:

Artigo 8º É também livre o culto público de qualquer religião nas casas para isso destinadas, que podem sempre tomar forma exterior de templo; mas deve subordinar-se, no interesse da ordem pública e da liberdade e segurança dos cidadãos, às condições legais do exercício dos direitos de reunião e associação e, especialmente, às contidas no presente decreto com força de lei.

Artigo 9º Considera-se culto público não só o que se exerce nos lugares habitual ou acidentalmente destinados ao culto, desde que estejam acessíveis ao público, qualquer que seja o número de assistentes, mas o que é realizado em alguma outra parte com a intervenção ou assistência de mais de 20 pessoas, computadas nos termos do artigo 282º o e § 2º do Código Penal.

Artigo 26º Os ministros de qualquer religião são absolutamente inelegíveis para membros ou vogais das juntas de paróquia e não podem fazer parte da direcção, administração ou gerência das corporações que forem encarregadas do exercício do culto.

Artigo 30º Os edifícios ou templos, que de futuro forem adquiridos ou construídos para reuniões culturais não podem ser alienados, nem, por consequência, hipotecados, penhorados ou por qualquer forma desvalorizados, sem consentimento do Ministério da Justiça, e reverterão, ao fim de noventa e nove anos, contados desde o dia em que foram inaugurados ou pela primeira vez aplicados ao culto duma religião, para o pleno domínio do Estado, sem indemnização alguma.

Artigo 40º Serão também declaradas extintas, passando para o Estado todos os bens sem excepção, as associações, corporações ou outras entidades, que admitirem, entre os seus membros ou empregados, quaisquer indivíduos, de um ou outro sexo, que tenham pertencido às ordens ou congregações religiosas declaradas extintas pelo decreto de 8 de outubro de 1910, e bem assim aqueles que pertencerem aos institutos dessa natureza onde quer que existam, ficando esses indivíduos, os membros da direcção ou administração daquelas associações, corporações ou entidades, e quaisquer outros responsáveis pela infracção, sujeitos à sanção do artigo 140º do Código Penal e a quaisquer outras penalidades aplicáveis pelos decretos de 8 de outubro e 31 de Dezembro de 1910.

Artigo 43º O culto público não depende de autorização alguma prévia, nem da participação a que se refere a lei de 26 de Julho de 1893, actualmente reguladora do direito de reunião, quando se exerça nos lugares, que a isso têm sido habi-

tualmente destinados, ou que legalmente o forem de futuro, e entre o nascer e o pôr do sol.

Artigo 46º De harmonia com a legislação reguladora do direito de reunião, o Estado poderá sempre fazer-se representar em qualquer acto do culto público por um funcionário ou empregado da ordem judicial ou administrativa. (...)

Artigo 55º Os actos de culto de qualquer religião fora dos lugares a isso destinados, incluindo os funerais ou honras fúnebres com cerimónias culturais, importam a pena de desobediência, aplicável aos seus promotores e dirigentes, quando não se tiver obtido, ou for negado, o consentimento por escrito da respectiva autoridade administrativa.

Artigo 57º As cerimónias, procissões e outras manifestações exteriores do culto não poderão permitir-se senão onde e enquanto constituírem um costume inveterado dos cidadãos da respectiva circunscrição, e deverão ser imediata e definitivamente proibidas nas localidades onde os fiéis, ou outros indivíduos sem seu protesto, provocarem, por ocasião delas, tumultos ou alterações da ordem pública.

Artigo 58º A autoridade administrativa municipal, poderá também proibir a exibição de ornamentos sacerdotais e de insígnias religiosas nas cerimónias fúnebres que forem autorizadas publicamente, desde que daí possa resultar alteração da ordem pública.

Artigo 59º Os toques dos sinos serão regulados pela autoridade administrativa municipal de acordo com os usos e costumes de cada localidade, contanto que não causem incómodo aos habitantes, e se restrinjam, quando muito, aos casos previstos no decreto de 6 de Agosto de 1833. De noite, os toques de sinos só podem ser autorizados para fins civis e em casos de perigo comum, como incêndios e outros.

Artigo 60º É proibido, de futuro, sob pena de desobediência, apor qualquer sinal ou emblema religioso nos monumentos públicos, nas fachadas de edifícios particulares, ou em qualquer outro lugar público, à excepção dos edifícios habitualmente destinados ao culto de qualquer religião e dos monumentos funerários ou sepulturas dentro dos cemitérios.

Artigo 161º As missas e outros sufrágios e encargos legalmente autorizados só podem validamente cumprir-se, relativamente a cidadãos portugueses, nas catedrais, igrejas ou capelas existentes no território da República e por ministros da religião, que sejam cidadãos portugueses de nascimento, residam em Portugal e aqui tenham feito os seus estudos teológicos e recebido a ordenação.

Artigo 170º Independentemente das exigências legais relativas à instrução pública, todas as corporações ou entidades, que pretenderem exercer o ensino religioso no território da República fora dos templos e outros lugares habitualmente destinados ao culto público, devem munir-se da prévia autorização do

Ministério da Justiça, que se reputará concedida na falta de resolução dentro do prazo de trinta dias a contar da entrega do respectivo requerimento; e as que actualmente já o estiverem exercendo, terão de munir-se dessa autorização até 15 de outubro de 1911, sob pena de encerramento.

Artigo 175º Os ministros da religião não gozam de prerrogativas algumas, e ficam apenas autorizados a corresponder-se oficialmente pelo correio com as autoridades públicas e não uns com os outros.

Artigo 176º É expressamente proibido, sob pena de desobediência, a partir de 1 de Julho próximo, a todos os ministros de qualquer religião, seminaristas, membros de corporações de assistência e beneficência, encarregadas ou não do culto, empregados e serventuários delas e dos templos, e, em geral, a todos os indivíduos que directa ou indirectamente intervenham ou se destinem a intervir no culto, o uso, fora dos templos e das cerimónias culturais, de hábitos ou vestes talares.

Artigo 177º Será punido com as penas de desobediência qualificada o cidadão português que exercer ou tentar exercer funções de ministro da religião católica em Portugal estando somente graduado ou doutorado nas chamadas faculdades de teologia ou direito canónico das universidades pontifícias; e se estiver habilitado com estudos teológicos feitos em Portugal, também incorrerá na sanção deste artigo se de futuro se graduar naquelas universidades e exercer ou tentar exercer as ditas funções no território da República.

Artigo 178º Nenhum ministro da religião, estrangeiro ou naturalizado português, poderá, sob pena de desobediência, tomar parte principal ou acessória em actos do culto público de qualquer religião dentro do território da República, sem consentimento especial, por escrito, da competente autoridade administrativa concelhia, que a deverá cassar logo que superiormente lhe seja ordenada ou a julgue inconveniente aos interesses do Estado.

Artigo 181º É expressamente proibido, sob as penas do artigo 138.º do Código Penal, publicar em quaisquer templos ou outros lugares habitual ou acidentalmente aplicados ao culto, ou mesmo noutros lugares públicos, ou imprimir, ou publicar separadamente ou por intermédio de jornais, quaisquer bulas, pastorais ou outras determinações da cúria romana, dos prelados ou de outras entidades, que tenham funções dirigentes em qualquer religião, sem delas dar conhecimento prévio ao Estado, que pelo Ministério da Justiça lhes poderá negar o beneplácito no prazo de dez dias, quando o julgar necessário, considerando-se lícita a publicação na falta de resolução dentro desse prazo.

4. Normas de intervenção do Estado, portanto negadoras do *princípio da separação*.

a) As relativas às corporações e entidades encarregadas de culto – arts. 16º e segs., em especial:

Artigo 17º Os membros ou fiéis de uma religião só podem colectivamente contribuir para as despesas gerais do respectivo culto por intermédio de qualquer

das corporações, exclusivamente portuguesas, de assistência e beneficência, actualmente existentes em condições de legitimidade dentro da respectiva circunscrição, ou que de futuro se formarem com o mesmo carácter, de harmonia com a lei e mediante autorização concedida por portaria do Ministério da Justiça, (...)

Artigo 25º As corporações actualmente existentes, ou novamente constituídas, não podem em caso algum tomar o carácter nem a forma de qualquer ordem, congregação ou casa religiosa regular, nem subordinar-se, coordenar-se ou relacionar-se, directa ou indirectamente, com algum instituto dessa natureza, onde quer que exista sob pena de lhes serem, *ipso facto*, aplicáveis, bem como aos seus membros e bens, as disposições dos decretos com força de lei de 8 de outubro e 31 de Dezembro de 1910.

Artigo 36º As corporações encarregadas do culto devem organizar a tabela máxima dos emolumentos de quaisquer actos culturais, indicando os casos em que os ministros da religião são autorizados a recebê-los em nome delas; e essa tabela será enviada à competente junta de paróquia e estará permanentemente afixada em lugar bem visível de cada um dos edifícios destinados ao culto.

Artigo 37º As corporações encarregadas do culto não podem intervir directa ou indirectamente em serviços públicos ou particulares de educação e instrução, podendo apenas organizar o exclusivo ensino da respectiva religião, sob a vigilância das autoridades públicas, que se limitarão a impedir abusos e a assegurar a plena liberdade dos que quizerem receber esse ensino.

b) Normas relativas às pensões aos ministros da religião católica – arts. 113º e segs., em especial:

Artigo 113º Os ministros da religião católica, cidadãos portugueses de nascimento, ordenados em Portugal, que à data da proclamação da República exerciam nas catedrais ou igrejas paroquiais funções eclesiásticas dependentes da intervenção do Estado, e que não praticaram depois disso qualquer facto que importe prejuízo para este ou para a sociedade, nomeadamente dos previstos no artigo 137º do Código Penal, agora substituído pelo artigo 48º do presente decreto com força de lei, poderão receber da República uma pensão vitalícia anual, que será fixada tendo em atenção as seguintes circunstâncias:

A sua idade;

O tempo de exercício efectivo das funções eclesiásticas remuneradas directa ou indirectamente pelo Estado;

As prestações pagas para a caixa de aposentações;

A sua fortuna pessoal;

O custo da vida na circunscrição respectiva;

A cóngrua arbitrada por lei para o seu benefício;

O rendimento líquido deste, em média, nos últimos dez anos;

A sua situação de provido definitivamente ou de simples aposentado, encomen-

dado ou coadjutor;

O modo como exerceu as funções civis, que estavam inerentes à sua qualidade de ministro da religião;

A vantagem material resultante da ocupação da residência, sendo concedida;

A área e a densidade da população da circunscrição respectiva;

A importância de emolumentos ou benesses de qualquer natureza, que presumidamente deva ainda receber em cada ano económico, a começar em 1911-1912.

Artigo 114º A pensão será fixada por uma comissão que funcionará em cada capital de distrito, terá o nome de «*Comissão de pensões eclesiásticas do distrito de...*», e será formada da maneira seguinte:

- 1º Pelo presidente da Relação em Lisboa e Porto e pelo juiz de direito nas restantes capitais de distrito, que será o presidente;
- 2º Pelo delegado do tesouro, que será o secretário;
- 3º Pelo secretário-geral do governo civil;
- 4º Por um reitor do liceu ou, na sua falta, por um professor de instrução secundária, designado pelo governo;
- 5º Por um representante dos ministros da religião, compreendidos no distrito administrativo, o qual será designado por eleição, realizada no governo civil até 25 de Maio próximo, em dia fixado e mandado anunciar no *Diário do Governo*, e nos jornais mais lidos, pelo respectivo juiz, com antecipação, pelo menos, de dez dias, valendo os votos por procuração e a eleição com qualquer número de votantes, e sendo a nomeação feita pelo juiz de entre os interessados residentes na capital do distrito, mio hipótese de não eleição.

Artigo 120º A cada um dos ministros, que presumidamente deva receber pensão do Estado, será enviado pela comissão, até ao fim do mês do Julho, um questionário, contendo todas as circunstâncias referidas no artigo 113º e as mais que a comissão julgar conveniente para fixar equitativamente cada uma das pensões, podendo o referido ministro na sua resposta, que deve ser apresentada no prazo máximo de quinze dias, acrescentar quaisquer esclarecimentos novos, juntar todos os documentos comprovativos do que afirmar, oferecer o rol de testemunhas, indicar as repartições de onde constem elementos de prova em seu favor, e alegar todo o seu direito, podendo indicar a quantia certa de pensão anual que julgar equitativa.

Artigo 129º Das decisões das comissões distritais cabe recurso para a *Comissão nacional de pensões eclesiásticas*, que funcionará no Supremo Tribunal de Justiça e será formada pelos seguintes indivíduos:

- 1º Presidente do Supremo Tribunal de Justiça, que será o presidente;
- 2º Secretário-geral do Ministério da Justiça;
- 3º Secretário-geral do Ministério das Finanças;
- 4º Director de um instituto superior de ensino, de Lisboa, designado pelo governo;
- 5º Um representante dos ministros da religião escolhido de comum acordo, ou em eleição convocada pelo Presidente do Supremo Tribunal de Justiça até ao dia 15 de Julho, pelos delegados dos mesmos ministros

nas comissões distritais, devendo nomeá-lo o presidente dentre os ministros da religião residentes em Lisboa na falta de escolha ou eleição.

Artigo 134º O ministro da Justiça fica autorizado a remodelar, sob proposta da comissão central de pensões, a área das circunscrições a que respeitam as catedrais e as igrejas do Estado, que eram paroquiais por forma que não haja entre os diversos ministros da religião desigualdades excessivas, que as diferenças nas pensões não possam remediar.

Artigo 135º No *Diário do Governo* publicar-se-ão as pensões concedidas e o nome, idade e função eclesiástica de cada pensionista.

c) E ainda:

Artigo 186º O Governo publicará em diploma especial a remodelação dos estudos das disciplinas preparatórias para o curso de teologia, por forma que constituam uma base sólida de educação geral.

Artigo 187º O Governo fará verificar por professores de instrução superior ou secundária, da sua escolha, o funcionamento interno dos seminários, o regime escolar e o sistema das provas finais, podendo mandar encerrar aqueles em que houver graves abusos, ou nomear comissões administrativas para provisoriamente dirigirem aqueles em que os legítimos direitos do Estado forem insistentemente desacatados.

Artigo 189º É autorizado o Governo a reformar os serviços do *Colégio das missões ultramarinas*, de modo que a propaganda civilizadora nas colónias portuguesas, que haja de ser ainda feita por ministros da religião, se confie exclusivamente ao clero secular português, especialmente preparado para esse fim em institutos do Estado.

Artigo 190º O presente decreto com força de lei será aplicado, por meio de decretos especiais, a cada uma das colónias portuguesas, continuando, no entanto, a cumprir-se nelas a legislação actualmente vigente, mas de maneira que as despesas do Estado e dos corpos administrativos, relativas ao culto, sejam reduzidas, desde já, ao estritamente indispensável; se extingam ou substituam, no mais curto espaço de tempo, as igrejas e missões estrangeiras, sem prejuízo do exacto cumprimento das obrigações assumidas por Portugal em convenções internacionais; e se façam respeitar os direitos de soberania da República Portuguesa em relação ao padroado do Oriente.

5. Normas sobre apropriação de bens – as dos arts. 64º e segs., em especial:

Artigo 62º Todas as catedrais, igrejas e capelas, bens imobiliários e mobiliários, que têm sido ou se destinavam a ser aplicados ao culto público da religião católica e à sustentação dos ministros dessa religião e doutros funcionários, empregados e serventuários dela, incluindo as respectivas benfeitorias e até os edifícios novos que substituíram os antigos, são declarados, salvo o caso de propriedade bem determinada de uma pessoa particular ou de uma corporação com personalidade jurídica, pertença e propriedade do Estado e dos corpos administra-

tivos, e devem ser, como tais, arrolados e inventariados, mas sem necessidade de avaliação nem de imposição de selos, entregando-se os mobiliários de valor, cujo extravio se reear, provisoriamente, à guarda das juntas de paróquia ou remetendo-se para os depósitos públicos ou para os museus.

Artigo 63º O arrolamento e inventário a que se refere o artigo anterior serão feitos administrativamente, de paróquia em paróquia, por uma *Comissão concelhia de inventário*, composta do administrador do concelho ou do bairro e do escrivão da fazenda, que poderão fazer-se representar por empregados seus, sob sua responsabilidade, servindo o primeiro de presidente e o segundo de secretário, e por um homem bom de cada paróquia, membro da respectiva junta, e indicado pela câmara municipal para o serviço dessa paróquia.

Artigo 89º As catedrais, igrejas e capelas que têm servido ao exercício público do culto católico, assim como os objectos mobiliários que as guarnecem, serão, na medida do estritamente necessário, cedidos gratuitamente e a título precário pelo Estado ou pelo corpo administrativo local que deles for proprietário, à corporação que nos termos do artigo 17º e seguintes for encarregada do respectivo culto.

Artigo 90º Os edifícios e objectos até agora aplicados ao culto público católico, e que para eles não forem necessários, incluindo os das corporações com individualidade jurídica, deverão ser destinados pela entidade proprietária, e poderão sempre sê-lo, de preferência, pelo Estado, a qualquer fim de interesse social, e nomeadamente à assistência e beneficência, ou à educação e instrução.

Artigo 92º Os edifícios, que foram aplicados ao culto católico pelos jesuítas, não mais poderão ter esse destino e serão utilizados pelo Estado para qualquer fim de interesse social.

Artigo 93º A concessão gratuita dos edifícios e móveis mencionados no artigo 89º terminará, e o culto público deixará de realizar-se em qualquer desses edifícios, desde que se verifique uma das seguintes hipóteses:

- 1º Se assim o determinar uma lei por superior motivo de interesse público;
- 2º Se a corporação encarregada do culto for declarada extinta, ou deixar de cumprir as suas obrigações para com o Estado, ou aplicar o edifício ou os móveis a fins diversos dos do culto, ou os desvalorizar, danificar, inutilizar ou perder, por acção ou omissão, ou desobedecer às prescrições relativas aos monumentos artísticos ou históricos;
- 3º Se o culto deixar de se realizar, salvo caso de força maior, durante mais de um ano consecutivo;
- 4º Se a conservação do edifício e dos objectos mobiliários for prejudicada ou passar a ser suportada pela entidade proprietária, em consequência do não pagamento, por parte da corporação encarregada do culto, das quantias necessárias para aquela conservação e para os respectivos se-

guros contra incêndios, que serão obrigatórios e contratados a favor e em nome da entidade proprietária.

Artigo 98º Os paços episcopais, os presbitérios e os seminários serão concedidos para a habitação dos ministros da religião católica e para o ensino teológico, sem pagamento de renda, nas condições dos artigos 89º e 93º e nas mais constantes dos artigos seguintes.

Artigo 99º Os paços episcopais serão concedidos gratuitamente na parte necessária para a habitação dos actuais prelados em exercício, enquanto eles presidirem às cerimónias culturais nos respectivos templos, tiverem direito às pensões de que tratam os artigos 113º e seguintes e não incorrerem na perda dos benefícios materiais do Estado.

Artigo 105º Na parte sobrança dos paços episcopais e presbitérios concedidos para habitação dos ministros da religião católica, nos termos dos artigos 99º e 100º, poderão desde já instalar-se quaisquer serviços de grande interesse público, como escolas e outros.

Artigo 172º As juntas de paróquia que não tiverem casas próprias para as suas sessões, poderão requerer à comissão de inventário que lhes reserve na residência, ou na sacristia, ou em qualquer dependência da igreja, sem prejuízo para as cerimónias culturais e para a conveniente habitação dos ministros da religião, as salas ou espaços necessários para realizarem as suas sessões e guardarem os seus arquivos.

## **5. A questão religiosa na Assembleia Constituinte**

1. A questão religiosa – porque era disso que se tratava, muito mais do que da separação do Estado da Igreja – esteve presente na Assembleia Constituinte, onde, a par de vozes exaltadas fortemente laicistas e até discriminatórias, também se ouviram vozes moderadas e críticas.

2. A própria lei de separação foi contestada vivamente num discurso do Deputado Casimiro de Sá<sup>8</sup>, de que se respigam os seguintes passos:

«A Constituição é que há de ser o fundamento, a base, fonte, de onde hão de sair todas as nossas leis, como, naturalmente, o mundo inteiro reconhece.

Não podemos, portanto, ir buscá-la, nem sequer no mínimo dos seus elementos, a leis feitas a retalho, quais são os decretos ditatoriais.

Neste projecto encontra-se amiúde, a cada passo, a todo o relance de vista, o seguinte: conforme a lei, segundo leis especiais ordenarem, não contrariando, o direito publico português, etc. A Constituição, desta maneira, é que fica subordinada a leis posteriores, e não destas à Constituição. Dar-se-há mesmo o singular fenómeno de ser possível fazer, no futuro, as leis mais encontradas e que mais entre si repugnem, sem que de modo algum contrariem a Constituição ou sequer a ela se oponham. Redigida pela forma que vai, não poderá ninguém em Portugal fazer uma lei que discorde dela ou que dela possa discordar sequer. Fenómeno singularíssimo, sem duvida nenhuma!

Eu entendo que a Constituição apenas devia consignar altos princípios, disposições gerais,

---

<sup>8</sup> *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 30, de 25 de julho de 1911, p. 201-202.



fórmulas amplas, posto tudo por modo claro, nítido e preciso, e por forma adequada ao modo de ser especial da sociedade portuguesa no actual momento.

Importante seria que a Constituição ficasse um documento capaz de ser o manancial de toda a nossa legislação essencial e não apenas um diploma informe e vago, quando muito, elemento subsidiário das nossas leis a fazer, que é o que me parece que ela vai ficar.

Também a propósito do artigo em discussão, ouvi referências elogiosas à suposta lei de separação das Igrejas do Estado;

A mim não me merece tamanha admiração, pois que até me não merece admiração nenhuma! Disse-se que a característica de uma lei de separação está na não subvenção dos ministros de qualquer confissão religiosa; e para ficar bem demonstrado que a lei de separação, votada em ditadura, é lei de separação perfeitamente caracterizada, alegou-se que a pensão ao clero, consignada nela, é de duração transitória. Eu confesso que não vejo que tal lei seja de separação, pois a considero de absorção e opressora. Aponto uma única disposição dela para contrapor à alegação que citei. O Estado quer ficar com a administração do rendimento da Bula, que é assunto de ordem espiritual muito delicado, porque se reduz a indulgências. Talvez aqueles que querem essa administração tenham muitas vezes chamado à concessão de tais graças uma feira de indulgências. Todavia não lhes repugna aceitar os lucros d'esse mercado. A lei não está em discussão, e eu não quero discuti-la agora também. Referi-me a ela para mostrar que não é de separação, sobretudo porque não se limita a proclamar a ingerência do poder civil nos negócios temporais da Igreja; quer superintender mesmo naqueles que são do mero domínio espiritual, como a seu tempo demonstrei.

Por tanto, a lei de separação tem de obedecer a outros princípios e a outro critério, a que o projecto ditatorial não obedeceu. Nem ao menos teve a virtude fácil de surgir oportunamente».

3. O assunto voltaria à Assembleia quase no fim dos trabalhos, em face de uma proposta do Deputado António Macieira tendente a declarar como leis todos os decretos publicados pelo Governo Provisório<sup>9</sup>:

«O Sr. João de Freitas: — Entendo que o § unico apresentado pelo Sr. Antonio Macieira só poderá ser accete se porventura lhe forem acrescentadas as palavras «enquanto não forem sancionados pelo poder legislativo».

O Sr. Antonio Macieira referiu-se á obra do Governo, e em especial á lei da separação da Igreja do Estado. Poucas palavras direi a este respeito. Considero essa lei como sendo o diploma mais importante promulgado pelo Governo Provisório, mas não só este como todos os outros diplomas publicados pelos outros Ministros, não podem ser considerados como intangíveis; mais ainda, há modificações a introduzir-lhes, sobretudo no que diz respeito a essa lei de separação, porquanto se ela foi bem recebida em Lisboa, não o foi por igual modo nas outras cidades da provincia.

Há uma psicologia diferente entre a população de Lisboa e a dos outros centros do país, e a Republica não é somente para as cidades de Lisboa e Porto.

Eu posso falar neste assunto com toda a autoridade, sem dar a ninguém o direito de duvidar dos meus sentimentos republicanos.

Eu sei, porque estava numa provincia do norte, como delegado de confiança do Governo, as dificuldades que ao Estado criou e ás instituições, principalmente entre populações rurais, a publicação da referida lei.

Efectivamente, há nessa lei disposições fundamentais que devem ser mantidas, mas existem outras que devem ser profundamente alteradas.

O Sr. Afonso Costa: — Tomo nota das palavras de V.Exa.

<sup>9</sup> *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 53, de 17 de agosto de 1911, p. 488.

O Orador: — Tome V. Exa. essa nota. A lei da separação não pode de modo algum conservar-se como está: digo mais, as maiores dificuldades que à Republica se têm atravessado foram criadas em virtude d'essa lei.

O Sr. Afonso Costa: — Isso não é verdade, é falso (*Apoiados*).

O Orador: — É absolutamente verdadeiro.

O Sr. Afonso Costa: — Isso é simplesmente um artifício para tirar efeitos políticos.

O Orador: — Não se pode medir pelo estado do espirito da população de Lisboa, o das restantes províncias. (*Apartes*).

(*Sussurro*)

O Sr. Presidente: — Eu peço ordem.

O Orador: — Não fui eu que iniciei a discussão sobre este assunto.

Vozes: — Ordem, ordem.

O Orador: — E ninguém tem o direito de duvidar das minhas palavras.

O Sr. Afonso Costa: — Eu desconheço V. Exa. Não é o homem que conheci antigamente. Homens que atacam a lei da separação, tendo um passado republicano, são desconhecidos para mim.

(*Tumulto*)

O Orador: — Continuo no uso da palavra.

O Sr. Presidente: — Eu peço aos Srs. Deputados que ocupem os seus lugares. Peço ordem.

O Orador: — Não tencionava referir-me a este assunto; se o fiz foi provocado pelo Sr. Antonio Macieira. Bem sei que não é este o assunto que propriamente está em discussão.

As perturbações na ordem dos trabalhos não podem aproveitar a ninguém.

Repito, não concorri de modo algum para que a ordem fosse perturbada. Aprovo a proposta do Sr. António Macieira, com a condição de se lhe acrescentarem as seguintes palavras; «enquanto não forem sancionados pelo poder legislativo».

Aprovo a proposta do Sr. Macieira, repito, mas sob a condição de lhe serem aditadas as palavras que indiquei.

Eu entendo que isto deve ficar muito bem expresso, porque muitas das leis promulgadas em ditadura carecem de uma revisão profunda.

(*Aparte que se não ouviu*)

Afigura-se-me que o facto de se no concordar com qualquer proposta do Governo Provisório não implica ofensa a qualquer pessoa.

O Sr. Ministro da Justiça (Afonso Costa): — V. Exa. disse que a lei da separação das igrejas do Estado tinha concorrido para haver dificuldades politicas, e eu retorqui que essa afirmação era falsa.

O Orador: — Eu disse que a lei da separação das igrejas do Estado foi uma das causas que contribuíram para haver no seio das populações do norte uma certa inquietação.

O Sr. Ministro da Justiça (Afonso Costa): — Urna coisa dessas só pode ser dita por um mau governador civil como V. Exa. foi, que não soube explicar a lei».

4. Também, quando se tratou de liberdade de associação, houve quem tivesse considerado que o inciso de banimento da Companhia de Jesus, das congregações religiosas e das ordens monásticas não deveria constar do respectivo artigo por envolver uma restrição a essa liberdade.

Veja-se uma parte do debate<sup>10</sup>:

«O Sr. Teixeira de Queiroz: — Em artigos que se seguem ao 13.º trata-se da liberdade da associação. Ora o artigo 13.º é uma restrição à liberdade de associação. Mas pela importância do assunto que tem sido considerado matéria para legislar especialmente, entendo que não está

---

<sup>10</sup> *Diário da Assembleia Nacional Constituinte*, sessão nº 32, de 27 de julho de 1911, p. 218-219.

bem nesse lugar onde se trata das garantias das liberdades individuais. Por isso mando para a mesa a seguinte:

Questão previa

Proponho que o n.º 13.º passe a fazer parte das disposições gerais d'esta lei. = *Teixeira de Queiroz*.

O Sr. Ministro da Justiça (Afonso Costa): — É a maneira única de garantir a liberdade religiosa e de pensamento.

O Orador: — Se o entende assim, ainda bem.

O Sr. Ministro da Justiça (Afonso Costa): — A Companhia de Jesus é uma associação ilícita, não pode haver associações assim. É uma associação para roubar e matar, e por isso não está incluída nas associações. (*Apoiados*).

O Sr. Casimiro de Sá: — Declara que não tem relações de qualidade alguma com qualquer das entidades de que fala o número em discussão.

É seu parecer que se deve dar a este número uma redacção tal que, ficando a Republica perfeitamente garantida, não se coloque ninguém fora do direito geral.

A redacção que está pode trazer-nos dificuldades de carácter internacional. É preciso alterá-la de forma a que o Governo possa estabelecer missões em Africa, em harmonia com os tratados internacionais em vigor.

Neste sentido manda para a mesa a seguinte

Proposta

Proponho a seguinte substituição ao n.º 13.º do artigo 5.º:

É garantido em toda a sua plenitude o direito de associação para fins honestos e legítimos; o seu exercício e concessão, porem, dependem de disposições especiais de lei própria que regule o assunto e aprecie a sua oportunidade na pratica.

Sala das Sessões, 27 de julho de 1911. = *Casimiro Rodrigues de Sá*, Deputado pelo círculo n.º 1».

## 6. A doutrina constitucional da época

1. O mais importante dos constitucionalistas portugueses da época. Marnoco e Sousa, tece no seu comentário à Constituição de 1911<sup>11</sup>, várias considerações sobre liberdade religiosa e separação que merecem ser lembradas.

A propósito do art. 3º, nº 5 dessa Constituição escreve:

«O princípio da igualdade política e civil dos cultos leva naturalmente à separação do Estado das Igrejas. Efectivamente, esta igualdade não se pode manter sem que o Estado dê o mesmo poder às diversas confissões para se governarem e dirigirem e sem que ele se declare incompetente em assuntos religiosos. (...)

Mas não é só o direito público do Estado que impõe o regime da separação, é também o direito público da Igreja. A Igreja Católica chegou a um momento da sua história, em que, por causa da sua estrutura, não podia aceitar, sem se negar a si mesma, qualquer ingerência do Estado na sua vida interior»<sup>12</sup>.

Mas algo estranhamente, nesse mesmo passo, o Autor diz que é essa a doutrina do Decreto de 20 de abril de 1911.

2. A seguir, Marnoco e Sousa trata do problema de saber se a Constituição terá consagrado a separação:

<sup>11</sup> *Constituição Política da República Portuguesa – Comentário*. Coimbra: França Amado, 1913.

<sup>12</sup> *Constituição Política da República Portuguesa*, p. 64-65.

«Na discussão parlamentar procurou-se resolver claramente esta questão, propondo-se que entre as palavras “Estado” e “reconhece” se intercalassem as seguintes: “não subvenciona religião alguma”. Entendia-se que a característica do regime da separação se encontrava no facto de o Estado não subvencionar o culto de qualquer religião. E era necessário legislar não para o passado, mas para o futuro, devendo, por isso, adaptar-se á Constituição o que com ela pudesse relacionar-se da lei da separação de 20 de abril de 1911.

Predominou, porem, a ideia de afastar a questão da separação do Estado das Igrejas do campo da discussão. O governo havia de trazer ao parlamento a lei da separação, e então haveria a oportunidade de discutir o assunto. Era necessário também que não ficasse na Constituição qualquer disposição que pudesse anular algumas das instituições da nossa administração colonial, como o padroado do Oriente e as missões religiosas. Não se deviam consignar na Constituição disposições que, em rigor, não se pudessem considerar matéria constitucional. Era preciso não subordinar a Constituição a uma lei promulgada pelo governo provisório<sup>13</sup>. Apesar de tudo, parece-nos que o regime adoptado pela Constituição, quanto ás relações entre o Estado e a Igreja, é o da separação. Não ficou consignado na Constituição o princípio de que o Estado não subvenciona religião alguma, mas esta não é a característica do regime da separação. A essência deste regime encontra-se no facto de a Igreja ser considerada uma associação particular sujeita ao direito comum. Só neste regime é que é possível a igualdade política e civil de todos os cultos, que a Constituição consigna neste número. O jurisdicionalismo exigiria que a Igreja católica, como mais importante, fosse considerada uma instituição de direito público, renegando-se o princípio daquela igualdade.

Os preceitos consignados no nº 8, da liberdade de culto publico nas casas para isso escolhidas, no nº 9, da secularização dos cemitérios públicos, e no nº 10, da neutralidade do ensino publico, mostram que a religião é, na concepção da Constituição, um negócio privado com que nada tem o Estado. É sobre este princípio que assenta o regime da separação.

Por conseguinte, embora a Constituição não tenha adoptado expressamente o sistema da separação, certo é que este é o sistema que domina as suas disposições sobre matéria religiosa».

### 3. Curiosa vem a ser a posição acerca do beneplácito<sup>14</sup>:

«É discutível se num regime separatista pode ou não existir o beneplácito. Mas, encarada a questão sob o aspecto do nosso direito constitucional positivo, parece-nos indubitável que os princípios de liberdade religiosa sancionados pela Constituição não envolvem a revogação da disposição do decreto da separação entre o Estado e as Igrejas, sobre o beneplácito. Todos esses princípios se encontravam mais ou menos sancionados por todas as Constituições monárquicas, e não obstante isso todas admitiam o beneplácito. O decreto de 28 de outubro de 1910 já dizia que a expressão do pensamento pela imprensa era livre, independentemente de caução, censura ou autorização prévia (artigo 1º), e isso não impediu que o legislador consignasse a exigência do beneplácito no decreto da separação do Estado das Igrejas. Daqui conclui-se evidentemente que no nosso direito não se tem considerado inconciliáveis os princípios de liberdade religiosa e de imprensa com a exigência do beneplácito.

E, como demonstrámos, embora a Constituição não seja muito clara, o sistema de relações entre a Igreja e o Estado que ela adoptou foi o da separação. Enquanto, por isso, o decreto de 20 de abril de 1911 não for modificado, é em harmonia com este decreto que tem de ser entendido o sistema de relações entre a Igreja e o Estado no nosso país. Compreende-se perfeitamente que a Constituição não mencionasse entre as atribuições do poder executivo a concessão do beneplácito, desde o momento em que ella se limitou a consignar os princípios fundamentais das relações entre o Estado e as confissões religiosas. No próprio decreto de 20

<sup>13</sup> Algumas destas observações contradizem os debates na Constituinte.

<sup>14</sup> *Constituição Política da República Portuguesa*, p. 72-73.

de abril de 1911 o beneplácito figura entre as disposições transitórias do regime da separação aí estabelecido».

4. Finalmente, vale a pena reter o que Marnoco e Sousa aduz a respeito do preceito respeitante ao banimento da Companhia de Jesus, das congregações religiosas e das ordens monásticas<sup>15</sup>:

«A Constituição não se limita a manter em vigor estes diplomas, pois também consigna o princípio de que as congregações religiosas e as ordens monásticas jamais poderão ser admitidas em território português. [...]

Mas qual é o sentido que se deve ligar a esta expressão – *jamais serão admitidas* (as ordens e congregações religiosas) *em território português*? Quererá dizer que na revisão constitucional, feita nos termos do artigo 82º da Constituição, não se poderá votar a admissão de congregações e ordens religiosas?

Parece-nos que não, pois, por um lado, na Constituição não se encontram outros limites às atribuições do Congresso com poderes constituintes, além da se não poderem admitir como objecto de deliberação propostas de revisão constitucional que não definam precisamente as alterações projectadas, nem aquelas cujo intuito seja abolir a forma republicana de governo (art. 82º), e, por outro, vê-se da discussão parlamentar que esta ultima parte do numero que estamos analisando, era simplesmente uma nova forma de exprimir a doutrina consignada na primeira parte. Parece-nos, por isso, que esta ultima parte se deve entender unicamente como tendo por fim reforçar a proibição contida na primeira parte [...].

Compreende-se perfeitamente esta disposição da Constituição, desde o momento em que se note que as ordens e congregações religiosas exercem sempre uma influencia nefasta sobre a vida social, pois exageram a influencia do principio religioso, quando não aspiram a ser um Estado dentro do próprio Estado. São os instrumentos mais eficazes que Roma tem á sua disposição para a realização da ditadura papal, em intensa opposição com as condições da civilização moderna».

5. Bastante diversa vem a ser a perspectiva de João Telo Magalhães Collaço<sup>16</sup> em geral e, muito particularmente, ao apreciar a situação da Igreja Católica nas colónias<sup>17</sup>:

«Nos termos do artigo 190º do decreto com força de lei de 20 de abril de 1911, nas colónias portuguesas, e enquanto não se publicassem decretos especiais, *continuará a cumprir-se a legislação então vigente*, e, em relação ao padroado do Oriente, o mesmo artigo dispôs que “*se façam respeitar os direitos de soberania da República Portuguesa*”.

Deu-se assim a circunstância de Portugal continental passar a separatista, permanecendo católico e regulado pelas Concordatas o Portugal ultramarino. Particularmente no que diz respeito ao padroado do Oriente, o artigo 190º do decreto de 20 de abril manda que se façam respeitar os direitos de soberania do regime. Esses direitos de soberania, fixados por último na Concordata ratificada em C. R. de 29 de julho, e de que foram trocadas as ratificações em 16 de agosto de 1886, compreendem o direito, para o padroeiro, de apresentar à Santa Sé para as quatro dioceses de Bombaim, Mangalor, Quiloa e Madure, um candidato escolhido em lista tríplice, formada pelo metropolitano com os sufraganeos, ou por estes, e enviada por

<sup>15</sup> *Constituição Política da República Portuguesa*, p. 99-100. Quanto à interdição dos Jesuítas, Marnoco e Sousa refere como fonte o art. 51º da Constituição suíça de então.

<sup>16</sup> João Telo Magalhães Collaço – O regime da separação. *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*. 4 (1917-1918), p. 654 ss.

<sup>17</sup> João Telo Magalhães Collaço – O regime da separação, p. 694-695.

intermédio do arcebispo de Goa (artt. VII e VIII).

Se o estado português, em relação às colónias, e nos precisos termos do artigo 190º do próprio decreto de 20 de abril de 1911, mandava que continuasse subsistindo a legislação em vigor, declarava continuar a cumprir exactamente o pactuado em convenções internacionais acerca de igrejas e missões estrangeiras nas nossas colónias, e não cedia mão do padroado do Oriente, cujos direitos e encargos continuava a assumir, como poderia furtar-se a conhecer e reconhecer a organização e hierarquia das igrejas, neste caso da Igreja católica, em relação à qual expressamente declarava querer continuar ligado no que diz respeito às colónias portuguesas, designadamente ao Estado da Índia?

Em nome de que aberração será lícito sustentar que um estado que continua em regime de concordata com Roma, e em nome dela quer continuar a fazer valer os direitos aí consignados – desconhece ou não reconhece a constituição ou a hierarquia da Igreja católica?».

---

## SEPARAÇÃO COMO QUESTÃO JURÍDICA

MANUEL SATURINO GOMES\*

A intenção deste estudo é a de apresentar uma breve reflexão sobre o fundamento da separação entre a Igreja e o Estado, bem como algumas das suas consequências na vida destas duas Comunidades.

No século XVIII produziu-se a importante separação entre Estado e sociedade. Foi esta separação o princípio democratizador das sociedades modernas. Com a entrada em vigor deste princípio progressivamente aceite, a religião passou a ser, mais do que uma questão de Estado, uma “questão social”. A confissão histórica deixava de ser o princípio legitimador da ordem política e perderia com a sua condição de religião de Estado, o seu carácter nitidamente político<sup>1</sup>. As diversas modalidades de teologia política do Estado cristão, que sucederia ao Estado divinamente sancionado pelo paganismo greco-romano, com a separação entre o Estado e a sociedade, perderam a legitimidade que lhes tinha dado vigência social: aquela legitimidade que deriva de ser a religião instância da legitimidade do Estado<sup>2</sup>.

Se o Estado se separa da sociedade, isto é, se a sociedade se liberta da sua absorção pelo Estado, ficando este à livre decisão da sociedade, então o Estado não necessita de outra legitimidade que a que lhe confere a soberania da sociedade. A religião deixa de ser “religião política”, para encontrar na mesma sociedade o seu lugar próprio, no local onde a liberdade das crenças e a expressão das mesmas encontra o terreno apropriado para a sua implantação e acreditação social<sup>3</sup>.

---

\* Doutor em Direito Canónico pela Pontificia Università Lateranense, Roma. Professor Associado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Auditor do Tribunal da Rota Romana (Santa Sé).

<sup>1</sup> Cf. Adolfo Gonzalez Montes – Iglesia Católica y Estado laico. In *Los Concordatos: Pasado y Futuro, Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario, Almería, 12-14 de noviembre de 2003*. Ed. José Maria Vázquez García-Peñuela. Granada: Comares, 2004, p. 201-202. Tenhamos também em consideração a separação da Igreja e do Estado nos Estados Unidos da América, sobretudo a carta escrita por Thomas Jefferson em 1802 para os Batistas de Danbury, na qual se refere à Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América como criando um “muro de separação” entre igreja e estado. A frase foi citada pela primeira vez no Supremo Tribunal dos Estados Unidos da América em 1878, e posteriormente numa série de casos a partir de 1947. Sobre este assunto, cf. [http://pt.wikipedia.org/wiki/Separa%C3%A7%C3%A3o\\_Igreja-Estado](http://pt.wikipedia.org/wiki/Separa%C3%A7%C3%A3o_Igreja-Estado) [consultado em 31/7/2012].

<sup>2</sup> Cf. Adolfo Gonzalez Montes – Iglesia Católica y Estado laico, p. 202. Por razões metodológicas, não farei referência à famigerada Lei da Separação de 20 de abril de 1911, em Portugal.

<sup>3</sup> Cf. Adolfo Gonzalez Montes – Iglesia Católica y Estado laico, p. 202.

## 1. Em que consiste a separação?

Segundo alguns autores, a separação

«consiste na radical dissociação ou ignorância entre as confissões religiosas e o Estado, de modo que no fundo, produz-se um desconhecimento do facto religioso como factor social específico e, portanto, uma submissão das confissões religiosas e das suas entidades ao Direito estatal.

Este sistema está presente nos USA e na França, com a pretensão de garantir a igualdade de tratamento por parte do Estado a todas as confissões religiosas e à não discriminação entre os cidadãos por motivos religiosos. [...] A separação-ignorância entre o Estado e as confissões religiosas é um tanto utópica. E em não poucos casos pode dar lugar a conflitos nos próprios cidadãos, que podem sentir-se obrigados por ordenamentos distintos e contrapostos. Por exemplo, na doutrina francesa falou-se de uma impossibilidade de uma separação-ignorância quando, a propósito da regulamentação sobre os lugares de culto, se assinala que «oferece um bom exemplo dos contactos que não podem deixar de estabelecer-se entre a Igreja e as autoridades civis. Vê-se a necessidade de recorrer a fórmulas de algum modo coordenacionistas»<sup>4</sup>.

Na carta que o Papa João Paulo II enviou ao então Presidente da Conferência episcopal Francesa, no centenário da Lei da Separação, em França, destacava o papel próprio da Igreja e do Estado, cada qual na sua esfera, mas ao serviço do bem comum:

«o princípio do laicismo, ao qual o vosso País está muito ligado, se for bem entendido, faz também parte da Doutrina social da Igreja. Ele recorda a necessidade de uma justa separação dos poderes (cf. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, nn. 571-572), que faz eco ao convite feito por Cristo aos discípulos: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Lc 20, 25). Por seu lado, a não-confessionalidade do Estado, que é uma não-ingerência do poder civil na vida da Igreja e das diferentes religiões, assim como na esfera do espiritual, permite que todos os componentes da sociedade trabalhem juntos ao serviço de todos e da comunidade nacional. De igual modo, como recorda o Concílio Vaticano II, a Igreja não tem por vocação a gestão do que é temporal, pois, “em razão da sua missão e competência, não pode confundir-se de modo algum com a comunidade política nem está ligada a nenhum sistema político” (Constituição *Gaudium et Spes*, n. 76; cf. n. 42). Mas, ao mesmo tempo, é fundamental que todos trabalhem pelo interesse geral e pelo bem comum. É neste sentido que o Concílio diz: “No terreno que lhe é próprio, a comunidade política e a Igreja, são independentes e autónomas. Mas ambas, embora a títulos diferentes, estão ao serviço da vocação pessoal e social dos mesmos homens. Exercerão tanto mais eficazmente este serviço para o bem de todos quanto mais cultivarem entre si uma sã cooperação”»<sup>5</sup>.

No fundo, a separação é um sistema jurídico que mantém a identidade e autonomia próprias do Estado e das Igrejas e confissões religiosas, não excluindo a colaboração entre todos. Esta separação assume conotações diferentes, consoante os países e ideologias vigentes em certos períodos históricos.

<sup>4</sup> Pedro Lombardia; Juan Fornés – El Derecho Eclesiástico. In *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. Coord. Ferrer Ortiz. Pamplona: EUNSA, 2004, p. 42. Cf. José António Souto Paz – *Derecho Eclesiástico del Estado: El Derecho de la Libertad de ideas y creencias*. Madrid: Marcial Pons, Ed. Juridicas, 1995.

<sup>5</sup> João Paulo II – *Carta a D. Jean-Pierre Ricard, Presidente da Conferência Episcopal Francesa*, 11 fevereiro 2005, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20050211\\_french-bishops\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050211_french-bishops_po.html) [consultado a 31/7/2012].



## 2. Igreja-Comunidade Política no Concílio Vaticano II

### 2.1. Na Constituição *Gaudium et Spes*

O Concílio Vaticano II realizou uma profunda transformação nas bases teológicas e jurídicas das relações Igreja-mundo, que tiveram as suas repercussões nas relações Igreja-Estado e na elaboração das Concordatas<sup>6</sup>.

«A Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo algum se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado, é ao mesmo tempo o sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana.

No domínio próprio de cada uma, comunidade política e Igreja são independentes e autónomas. Mas, embora por títulos diversos, ambas servem a vocação pessoal e social dos mesmos homens. E tanto mais eficazmente exercerão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação, tendo igualmente em conta as circunstâncias de lugar e tempo. Porque o homem não se limita à ordem temporal somente; vivendo na história humana, fundada sobre o amor do Redentor, ela contribui para que se difundam mais amplamente, nas nações e entre as nações, a justiça e a caridade. Pregando a verdade evangélica e iluminando com a sua doutrina e o testemunho dos cristãos todos os campos da actividade humana, ela respeita e promove também a liberdade e responsabilidade política dos cidadãos»<sup>7</sup>.

Nesta passagem, a Igreja, considerando, mais concretamente, a sua situação na assim designada “sociedade pluralista”, reivindica a sua liberdade, mais uma vez.

Uma liberdade que compromete o Estado a uma isenção responsável pois trata-se de uma liberdade em matérias em que a Igreja pode encontrar obstáculos por interferência dos poderes públicos. Uma liberdade que é intrínseca à Igreja, mas que, no seu encontro com o Estado, se configura em liberdade cívica ou política.

Tal liberdade é justa porque é expressão da própria independência estrutural da Igreja, como afirma o texto da *Gaudium et Spes*. Em que sentido assinala e salvaguarda a transcendência da pessoa humana?

Poder-se-ia responder genericamente dizendo que por ser «o sacramento, sinal, instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano»<sup>8</sup>, isto é, «sacramento da Salvação» e, mais concretamente, por conduzir e inserir o homem no mistério do Verbo Encarnado, Mistério que revela o homem a si mesmo e lhe desvenda a sua vocação sublime<sup>9</sup>.

Esta liberdade intrínseca e inalienável da Igreja redundava em proveito da própria comunidade política porquanto, sendo a Igreja e a Comunidade Política independentes e autónomas, estão, por títulos diversos, ao serviço da vocação pessoal e social dos mesmos homens<sup>10</sup>.

A atitude mais aceitável entre a Igreja e o Estado será o regime de “sã coo-

<sup>6</sup> Cf. José T. Martín De Agar – La Teoria concordataria desde el punto de vista del Derecho Canónico actual. In *Los Concordatos: Pasado y Futuro*, p. 137; Giorgio Feliciani – La qualificazione canonica delle intese tra autorità ecclesiastica e autorità civili. *Ephemerides Iuris Canonici*. 51: 1 (2011) 165-183.

<sup>7</sup> CONCÍLIO VATICANO II – *Gaudium et spes* (GS), n. 76.

<sup>8</sup> CONCÍLIO VATICANO II – *Lumen gentium*, n. 1.

<sup>9</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 22.

<sup>10</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 76.

peração”, isto é, uma cooperação em que se salvaguarde as respectivas autonomias e independências, delineadas pelos serviços de uma e outra à vocação pessoal e social do homem.

Resta, por fim, enunciar as matérias em que a Igreja reivindica a sua liberdade: anúncio e testemunho da fé; ensinar a sua doutrina acerca da sociedade, porquanto a Igreja possui uma doutrina social baseada nos princípios do Evangelho, cujo núcleo fundamental se resume a que a pessoa seja sempre o princípio e o fim, sujeito da vida social; exercer sem entraves a sua missão entre os homens; pronunciar o seu juízo moral acerca das realidades políticas, sempre que estejam em causa os direitos fundamentais da pessoa humana – porque a Igreja, em virtude do Evangelho que lhe foi confiado proclama os direitos do homem<sup>11</sup> – ou a salvação das almas o exigirem, utilizando sempre os meios evangélicos, adaptados às circunstâncias dos lugares e dos tempos<sup>12</sup>.

Em síntese, temos:

- o abandono definitivo por parte da Igreja de qualquer jurisdição indireta sobre matérias temporais, das quais se afirma a legítima autonomia a respeito da Igreja (GS 36), assim como o direito-dever da hierarquia de emitir juízos morais sobre essas mesmas matérias, enquanto exijam a salvação das almas ou os direitos da pessoa;
- a explícita afirmação da recíproca independência e autonomia entre a Igreja e a comunidade política, cada uma na sua ordem e portanto nas suas relações, sem subordinação de uma à outra;
- a prioridade à pessoa a respeito de ambas, a cujo serviço estão por diversos títulos; e a conveniência de uma sã colaboração entre elas para um melhor cumprimento dessa missão;
- que esta colaboração não deve pôr em perigo a liberdade e a credibilidade da Igreja, que só se servirá de meios terrenos enquanto forem necessários e conformes ao Evangelho<sup>13</sup>.

Por outro lado, não é tão unânime o abandono da configuração jurídica da Igreja e do Estado como sociedades perfeitas e supremas nos respectivos ordenamentos. Esse conceito foi abandonado pela eclesiologia conciliar, e a última vez que foi utilizado é no preâmbulo do *Motu Proprio Sollicitudo omnium* sobre os legados pontifícios<sup>14</sup>. Afirma-se também que as relações oficiais entre a Santa Sé e os Estados desenvolvem-se no âmbito do direito internacional.

## 2.2. No Decreto *Christus Dominus*

Convém referir um outro texto conciliar, do Decreto *Christus Dominus*, muito importante para a matéria que tratamos. Diz-se nessa passagem:

«Tendo sido instituído por Cristo Senhor o múnus apostólico dos Bispos, e visando ele a uma

<sup>11</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 41.

<sup>12</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 76.

<sup>13</sup> Cf. José T. Martín De Agar – La Teoria concordataria desde el punto de vista del Derecho Canónico actual, p. 137.

<sup>14</sup> Cf. Paulo VI – *Motu Proprio Sollicitudo omnium*, 24.6.1969. *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 61 (1969) 473-478.

finalidade espiritual e sobrenatural, o sagrado Concílio Ecuménico declara que o direito de nomear e criar os Bispos é próprio, peculiar e, por sua natureza, exclusivo da competente autoridade eclesiástica.

Por isso, para defender devidamente a liberdade da Igreja e promover mais eficaz e prontamente o bem dos fiéis, o sagrado Concílio deseja que, de futuro, não se continuem a conceder às autoridades civis quaisquer direitos ou privilégios de eleição, nomeação, apresentação ou designação para o Episcopado. Às autoridades civis [...] pede-se, com todo o respeito que, de acordo com a Sé Apostólica, renunciem espontaneamente aos sobreditos direitos ou privilégios de que gozem actualmente em virtude de concordata ou costume»<sup>15</sup>.

A Igreja tem o direito de designar os Bispos com inteira liberdade, o que supõe que outros direitos pertinentes à liberdade e independência da Igreja estejam assegurados, como o direito de ser reconhecida como pessoa jurídica, direito a organizar-se livremente, direito a exercer a sua missão no seio da sociedade civil, etc.<sup>16</sup>.

A partir do Vaticano II novos princípios jurídicos influenciaram o direito concordatário, o sistema de separação entre a Igreja e os Estados. Alteraram-se os enunciados nas concordatas posteriores ao Vaticano II, substituindo as declarações de confessionalidade estatal por conteúdos de separação e até, em certo ponto, de amizade<sup>17</sup>.

### 3. Sistemas vigentes nas Relações Igreja-Estado

Podemos delinear três sistemas vigentes nas relações Igreja-Estado: sistema confessional; sistema de separação; sistema concordatário<sup>18</sup>.

#### 3.1. Sistema confessional

Este sistema assume oficialmente uma religião como própria do Estado, com consequente relevância jurídica particular no ordenamento estatal, na base de uma valorização sociológica (“porque religião da maioria”) ou doutrinal (“porque religião verdadeira”). Por sua vez, pode-se subdividir em três espécies:

Sistema confessional monístico: exclui a distinção entre Comunidade política e religiosa, configurando uma sociedade de tipo sacral e teocrático, em que a norma religiosa é lei do Estado. Caso típico da constituição de Israel no Antigo Testamento, e hoje dos países islâmicos, mas com algumas diversidades entre eles<sup>19</sup>.

- a) Sistema confessional dualístico com tolerância religiosa: é o sistema de relações desejado no passado como ideal para um Estado católico, e efetivamente aplicado em diversas épocas e situações históricas. Pode-se citar como

<sup>15</sup> CONCILIO VATICANO II – *Christus Dominus*, n. 20.

<sup>16</sup> Cf. Manuel de Pinho Ferreira – Relações Igreja e Comunidade Política no Concílio Vaticano II. In *Relações Igreja-Estado em Portugal*. Lisboa: UCE, 2002, p. 53.

<sup>17</sup> Cf. José T. Martín de Agar – La Teoria concordataria desde el punto de vista del Derecho Canónico actual, p. 141.

<sup>18</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica. In GIDDC – *Il Diritto nel Mistero della Chiesa*, III. Roma: Lateran University Press, 2004, p. 657. Seguiremos, de forma particular, este autor, que posteriormente foi nomeado Secretário de Estado do Papa Bento XVI.

<sup>19</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 657.

exemplos duas nações assim ditas “católicas”. A Itália, que com os Pactos Lateranenses de 1929 tinha confirmado a «religião católica apostólica romana» como a «única religião do Estado» (art. 1 do Tratado) e tinha publicado uma legislação especial «sobre os cultos admitidos». A Espanha que, na Concordata de 1953 reconheceu uma posição privilegiada à Igreja Católica e que até 1967 simplesmente “tolerava” as outras confissões. Este sistema comporta a distinção das duas comunidades (Estado e Igreja) e das respectivas competências, a assunção oficial de uma religião como «religião de Estado», e como consequência uma atitude de tolerância – não de liberdade – para com as outras confissões, com várias limitações no exercício do culto e o proselitismo<sup>20</sup>.

- b) Sistema confessional dualístico com liberdade religiosa: embora assumindo uma religião como própria do Estado, reconhece a todas as confissões religiosas o pleno direito à liberdade religiosa. Atualmente, todos os Estados que se atêm ainda à religião ou à Igreja de Estado não só garantem a liberdade religiosa, mas concederam o mesmo estatuto jurídico a todos os cidadãos, eliminando a antiga posição de inferioridade estabelecida àqueles que não pertenciam à “Igreja de Estado”. Exemplos: Liechtenstein, Principado do Mónaco, Bolívia, Costa Rica, Panamá, República Dominicana. A liberdade religiosa está garantida na Constituição<sup>21</sup>.

### 3.2. Sistema de separação

Não se assume oficialmente nenhuma religião como “religião de Estado”. Sabemos que muitos e variados Estados, entre os quais Portugal, proclamaram nas suas Constituições a separação entre a Igreja e o Estado e o direito de liberdade religiosa. Aqui, também, podemos distinguir três sub-sistemas:

- a) *Separação pura*

As confissões religiosas são associações de direito privado no âmbito do ordenamento estatal. É-lhes reconhecido o direito à liberdade religiosa. Exemplo típico: os E.U.A. Todavia, as Igrejas são livres em instituir sistemas escolares de qualquer grau até à Universidade, o que acontece com a Igreja Católica<sup>22</sup>. Depois de 117 anos de interrupção, em 1984, os E.U.A e a Santa Sé restabeleceram relações diplomáticas. Nas Filipinas, as igrejas gozam de semelhante independência, cuja Constituição é semelhante à americana<sup>23</sup>.

O sistema canadiano de separação não é tão rígido como o americano, e as escolas confessionais podem ser subsidiadas pelo Estado. De destacar o México, onde sempre houve uma legislação radical de separação entre o Estado e a Igreja Católica, e a perseguição religiosa não causou os efeitos pretendidos. A reforma constitucional de 1992 constituiu um passo na supera-

<sup>20</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 657-658.

<sup>21</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 658.

<sup>22</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 660.

<sup>23</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 660.

ção do visceral anticlericalismo que contradistinguia a legislação precedente. México e Santa Sé mantêm, hoje, relações diplomáticas<sup>24</sup>.

Parcialmente análogo é o caso francês, onde a divisão foi realizada por motivos laicistas e anticlericais, mas sucessivamente a relação recíproca melhorou. Apesar da legislação de separação ter sido emanada entre 1905 e 1915, houve uma aproximação entre a Igreja e o Estado que em 1921 tornou possível as relações diplomáticas com a Santa Sé, sendo possível assinar um acordo sobre a nomeação dos Bispos. A Igreja pode desenvolver livremente a sua ação e candidatar-se a apoios estatais para as suas escolas<sup>25</sup>.

b) *Separação coordenada*

As confissões religiosas (pelo menos as principais) são associações de direito público, com possibilidade de acordos bilaterais. Na República Federal Alemã, os artigos concernentes às Igrejas que o *Grundgesetz* de 1949 tomou da Constituição da República de Weimar, conjuntamente com as disposições das Concordatas vigentes com o *Reich* e com os *Länder*, contêm os fundamentos jurídicos de uma relação estreita de cooperação. A ação pública das Igrejas, especialmente no campo social e caritativo, é considerada na legislação, que prevê contributos financeiros às Igrejas, seja através de pagamentos diretos, seja mediante coletas das Igrejas com autorização do Estado, seja sobretudo através de impostos para o culto (*Kirchensteuer*)<sup>26</sup>.

c) *Separação hostil*

É um sistema de ateísmo ou de agnosticismo militante que tende a reduzir o espaço de influência e a eliminar a religião da vida pública. Prevalecia nos países comunistas e postulava, como se exprimia a Constituição da União Soviética, «a separação do Estado da Igreja e da Igreja do Estado». (Art.124º) Dominava nos países satélites da URSS, algum Estado de África e da América latina (ex. Cuba), ligados ao comunismo ateu, e também o México com o seu sistema anterior anti-religioso. Apesar dos textos das Constituições mencionarem a liberdade religiosa, o poder executivo procurava sistematicamente obstaculizar a atividade das Igrejas para o exterior, ou até torná-la impossível, a fim de libertar o povo da alienação religiosa<sup>27</sup>.

Após a queda do comunismo em 1989 e da consequente revolução, todos os países que pertenciam ao bloco soviético abandonaram o ateísmo de Estado. A União Soviética aprovou uma lei sobre a *Liberdade de consciência e sobre as atividades das organizações religiosas* (1.10.1990), seguindo-se uma *Lei sobre liberdade religiosa* da Federação Russa. Leis análogas foram seguidas por outros países, como

<sup>24</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 660.

<sup>25</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 660-661.

<sup>26</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 661.

<sup>27</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 663.

Polónia, Hungria<sup>28</sup>. Estes países restabeleceram relações diplomáticas com a Santa Sé e, como no caso polaco, assinaram uma Concordata<sup>29</sup>. A Hungria celebrou, por seu lado, um Acordo com a Santa Sé sobre o financiamento das atividades de serviço público e de outras estritamente religiosas da Igreja Católica na Hungria, e de outras de natureza patrimonial<sup>30</sup>.

### 3.3. Sistema concordatário

Não se trata de um verdadeiro e próprio sistema em si, enquanto que o sistema confessional e o sistema de separação podem assumir regulamentações bilaterais e estipular acordos ou até concordatas<sup>31</sup>. Falamos aqui deste sistema no sentido de qualquer acordo bilateral entre um Estado e a Igreja Católica, a partir da verdadeira e própria Concordata – pacto ou tratado bilateral entre sociedades soberanas, com valor de tratado internacional – até ao *modus vivendi*, que se qualifica como entendimento oficioso a fim de garantir um mínimo de liberdade religiosa em situações difíceis<sup>32</sup>.

As Concordatas continuaram a ser celebradas mesmo depois do Vaticano II, pese embora alguma oposição por parte de certos setores civil e eclesiásticos: Venezuela (1964), Argentina (1966), Colômbia (1973), Espanha (Acordos de 1976 e 1979), Itália (1984), Portugal (2004), outros Acordos e Entendimentos<sup>33</sup>. A Santa Sé celebrou Acordos com Israel<sup>34</sup> e com a Autoridade Palestiniana<sup>35</sup>.

De destacar os entendimentos com países já pertencentes à área do socialismo real: além da Concordata com a Polónia e do Acordo com a Hungria, e outros ainda, recorro os acordos com a Croácia em 1996 e em 1998<sup>36</sup>; o entendimento com a Estónia em 1998-99<sup>37</sup>, o Acordo com o Kazakhstan em 1999<sup>38</sup>, os Acordos com a Hungria em 1990, 1994 e 1997<sup>39</sup>; os acordos com a Letónia<sup>40</sup>, a Lituânia<sup>41</sup> e a Eslováquia<sup>42</sup>, assinados em 2000. Em 2002 foram assinados acordos com a Albânia

<sup>28</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 664.

<sup>29</sup> O texto foi assinado em 28 julho 1993 e encontra-se em AAS. 90 (1998) 310-329. A troca de instrumentos de ratificação foi a 25 de março 1998, tendo entrado em vigor a 25 de abril 1998. O atraso desde 1993 até 1998 deveu-se a motivos políticos.

<sup>30</sup> Texto em: AAS. 90 (1998) 330-341.

<sup>31</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 664.

<sup>32</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 664.

<sup>33</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 666.

<sup>34</sup> Cf. AAS. 86 (1994) 716-729.

<sup>35</sup> Cf. AAS. 92 (2000) 853-861.

<sup>36</sup> Cf. AAS. 89 (1997) 277-302; AAS. 91 (1999) 170-178.

<sup>37</sup> Cf. AAS. 91 (1999) 414-418.

<sup>38</sup> Cf. José T. Martín de Agar – *Raccolta di concordati 1950-1999*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2000, p. 612-614.

<sup>39</sup> Cf. AAS. 86 (1994); AAS. 90 (1998) 330-341.

<sup>40</sup> Cf. MARTÍN DE AGAR – *Raccolta di concordati del 2000*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 9-22.

<sup>41</sup> Cf. AAS. 92 (2000) 783-816.

<sup>42</sup> Cf. AAS. 93 (2001) 136-155.

e a República Checa.

Os sistemas de relações entre o Estado e as comunidades religiosas variam de país para país dentro do continente europeu, mais concretamente entre os 47 Países do Conselho da Europa. Devido às limitações de espaço, não poderemos desenvolver todos esses sistemas<sup>43</sup>.

### 3.4. Avaliação destes sistemas

A doutrina conciliar não exclui nem privilegia nenhum sistema de relacionamento. Além de GS 76, a única referência é o texto de *Dignitatis Humanae* 6, que fala de «especial posição civil»: é uma confessionalidade de tipo sociológico mais que doutrinal. A fórmula hipotética usada é:

«se, em razão das circunstâncias particulares dos diferentes povos, se atribui a determinado grupo religioso um reconhecimento civil especial na ordem jurídica, é necessário que, ao mesmo tempo, se reconheça e assegure a todos os cidadãos e comunidades religiosas o direito à liberdade em matéria religiosa»<sup>44</sup>.

Esta sugere a excecionalidade mais do que a normalidade. A hipótese vale para toda e qualquer comunidade religiosa, não só para a Igreja Católica. Em primeiro lugar, é colocado não o facto da confessionalidade, mas a exigência da liberdade religiosa: isto exclui que se “amarre” só na tolerância, e postula uma verdadeira liberdade garantida para todos<sup>45</sup>.

O sistema concordatário não foi abolido pelo Vaticano II e não contradiz a sua doutrina sobre liberdade religiosa e relações Igreja-comunidade política. A Santa Sé procurou que na revisão das Concordatas e na celebração de novas, se procurasse garantir a liberdade religiosa da Igreja Católica num determinado país, com proteção formal e jurídica. Não se destinam a obter privilégios nem a excluir as outras confissões religiosas. A Santa Sé procurou que as Concordatas e Acordos, contrários ao pensamento do Concílio Vaticano II, fossem ab-rogadas ou alteradas<sup>46</sup>.

## 4. Textos de algumas Concordatas

Pretende-se evidenciar alguns textos concordatários, a fim de demonstrar o regime de separação jurídica entre a Igreja e o Estado.

### 4.1. Concordata Santa Sé-Portugal, 1940

#### Preâmbulo

«Sua Santidade o Sumo Pontífice Pio XII, e Sua Excelência o Presidente da República Portuguesa, dispostos a regular por mútuo acordo e de modo estável a situação jurídica da Igreja Católica em Portugal, para a paz e maior bem da Igreja e do Estado, resolveram concluir entre si uma solene Convenção que reconheça e garanta a liberdade da Igreja e salvguarde os legí-

<sup>43</sup> Cf. Matteo Lugli; Ilia Pasquali Cerioli; Ingrid Pistolesi – *Elementi di Diritto Ecclesiastico Europeo: Principi, Modelli, Giurisprudenza*. Torino: Giappichelli, 2012, p. 25-40.

<sup>44</sup> CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, n. 6.

<sup>45</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 667.

<sup>46</sup> Cf. Tarcisio Bertone – Il rapporto giuridico tra Chiesa e Comunità politica, p. 667; José T. Martín De Agar – La Teoría concordataria desde el punto de vista del Derecho Canónico actual, p. 139.

timos interesses da Nação Portuguesa, inclusivamente no que respeita às Missões Católicas e ao Padroado do Oriente»<sup>47</sup>.

#### 4.2. Acordo entre a Santa Sé e Espanha, 1976

Reafirma-se a independência das Partes, mas numa perspectiva de colaboração:

«o Concílio Vaticano II, por sua vez, estabeleceu como princípios fundamentais, a que devem ajustar-se as relações entre a comunidade política e a Igreja, tanto a mútua independência de ambas as Partes, no seu próprio campo, como também uma sã colaboração entre elas; afirmou a liberdade religiosa como direito da pessoa humana, direito que deve ser reconhecido no ordenamento jurídico da sociedade; e ensinou que a liberdade da Igreja é princípio fundamental das relações entre a Igreja e os Poderes Públicos e toda a ordem civil»<sup>48</sup>.

#### 4.3. Acordo Santa Sé-Itália, 1984

A autonomia da Igreja e do Estado não impede que haja cooperação em vista do bem comum:

«A República italiana e a Santa Sé reafirmam que o Estado e a Igreja Católica são, cada qual na sua própria ordem, independentes e soberanos, empenhando-se no pleno respeito de tal princípio nas suas relações e na recíproca colaboração na promoção do homem e no bem do País»<sup>49</sup>.

«A afirmação comum de que o Estado e a Igreja são livres e autónomos na própria ordem, fundamenta-se (paradoxalmente) no reconhecimento por parte de cada um deles da própria incompetência no campo do outro: a Igreja que declara não estar chamada a governar as realidades temporais (incluindo as políticas) e o Estado que se declara incompetente para dirigir a vida religiosa (a Igreja não é sujeito ou comunidade política nem o Estado é sujeito ou comunidade religiosa)»<sup>50</sup>.

#### 4.4. Concordata Santa Sé-Portugal, 2004

«A Santa Sé e a República Portuguesa, afirmando que a Igreja Católica e o Estado são, cada um na própria ordem, autónomos e independentes; considerando as profundas relações históricas entre a Igreja Católica e Portugal e tendo em vista as mútuas responsabilidades que os vinculam, no âmbito da liberdade religiosa, ao serviço em prol do bem comum e ao empenho na construção de uma sociedade que promova a dignidade da pessoa humana, a justiça e a paz; reconhecendo que a Concordata de 7 de maio de 1940, celebrada entre a República Portuguesa e a Santa Sé, e a sua aplicação contribuíram de maneira relevante para reforçar os seus laços históricos e para consolidar a actividade da Igreja Católica em Portugal em benefício dos seus fiéis e da comunidade portuguesa em geral; entendendo que se torna necessária uma actualização em virtude das profundas transformações ocorridas nos planos nacional e internacional: de modo particular, pelo que se refere ao ordenamento jurídico português, a nova Constituição democrática, aberta a normas do direito comunitário e do direito internacional

<sup>47</sup> *Concordata Santa Sé-República Portuguesa*, 6 maio 1940. AAS. 32 (1940) 217-218. Para determinados aspectos da génese e aplicação desta Concordata, Cf. Samuel Rodrigues – Concordata de 1940: da génese ao texto definitivo. In *A Concordata de 1940: Portugal-Santa Sé*. Org. António Leite. Lisboa: Ed. Didaskalia, 1993, p. 29-65; Manuel de Pinho Ferreira – *A Igreja e o Estado Novo na obra de D. António Ferreira Gomes*. Porto: Fundação Spes; Faculdade de Teologia, 2004, p. 170-171.

<sup>48</sup> Acordo Santa Sé-Espanha, 28.07.1976, Preâmbulo. AAS. 68 (1976), p. 509.

<sup>49</sup> Acordo Santa Sé-Itália, 18.02.1984, art. 1. AAS. 77 (1985), p. 522.

<sup>50</sup> José T. Martín De Agar – La Teoria concordataria desde el punto de vista del Derecho Canónico actual, p. 142.



contemporâneo, e, no âmbito da Igreja, a evolução das suas relações com a comunidade política; acordam em celebrar a presente Concordata, nos termos seguintes:[...]»

## Artigo 1

«1. A República Portuguesa e a Santa Sé declaram o empenho do Estado e da Igreja Católica na cooperação para a promoção da dignidade da pessoa humana, da justiça e da paz»<sup>51</sup>.

Igreja e Estado conservam a sua autonomia e separação, mas o princípio da cooperação impele a uma convergência de esforços em ordem ao bem comum.

Dizia-nos o saudoso Professor António de Sousa Franco:

«realço, em primeiro lugar, que a Concordata nova – chamemos-lhe assim – assenta numa visão em que a cooperação entre a Igreja e o Estado é colocada ao serviço da dignidade da pessoa humana, da justiça e da paz, e é depois regulada primordialmente pelo bem comum, por um lado, e por direitos humanos, por outro lado. Esta é uma visão que, nomeadamente quanto ao respeito pelos direitos humanos ou direitos do homem, é nova relativamente à Concordata de 1940. E sublinho que o princípio do respeito pelos direitos do homem tem uma concretização eminente no que se refere à formulação do conteúdo e das garantias da liberdade religiosa, particularmente no Artigo 2º, embora com aflorações em outros artigos. É, com efeito, a liberdade religiosa reconhecida numa dupla dimensão: a primeira, particularmente relevante para entender o nº 1 do Artigo 2º, diz respeito à Igreja Católica e às pessoas jurídicas – leia-se “colectivas”, na terminologia mais corrente no direito civil português – constituídas nos termos do Direito Canónico; a segunda é a liberdade religiosa da pessoa e é o conteúdo fundamental do nº 4 do Artigo 2º. Esta dupla dimensão da liberdade religiosa envolve uma especificação de conteúdos de extrema importância quanto à Igreja Católica, como garantia do presente e do futuro, nomeadamente o direito de exercer a sua missão apostólica, o direito de exercício público e livre das suas actividades. Duas expressões que naturalmente carecem de uma interpretação que não pode ser tentada aqui e agora, embora possa exemplificar como formas principais do seu desenvolvimento: o culto, o magistério, o ministério e a jurisdição em matéria eclesial, bem como a liberdade de decisão e comunicação das entidades eclesialísticas entre si, com os fiéis e, parece-me, também no espaço público da sociedade portuguesa (nºs. 2 e 3, do Artigo 2º). Quanto ao conteúdo do direito pessoal ou individual, ou melhor, da liberdade religiosa, também ele aparece consagrado em termos genéricos»<sup>52</sup>.

## 4.5. Acordo Santa Sé-Brasil

O Acordo celebrado entre a Santa Sé e o Brasil, em novembro de 2008, reforça também a separação entre as Altas Partes:

«A República Federativa do Brasil e a Santa Sé (doravante denominadas Altas Partes Contratantes), considerando que a Santa Sé é a suprema autoridade da Igreja Católica, regida pelo Direito Canónico; considerando as relações históricas entre a Igreja Católica e o Brasil e suas respectivas responsabilidades a serviço da sociedade e do bem integral da pessoa humana; afirmando que as Altas Partes Contratantes são, cada uma na própria ordem, autónomas,

<sup>51</sup> Concordata Santa Sé-Portugal, 18.05.2004, art. 1. AAS. 97 (2005), p. 30.

<sup>52</sup> A. de Sousa Franco – Princípios gerais da nova Concordata. In *Concordatas Santa Sé-Portugal: 18 Maio 2004 - 7 Maio 1940*. Lisboa: UCE, 2005, p. 10-11. Sobre este tema, cf. M. Braga da Cruz – Uma separação concordatada: da Constituição de 1933 à Concordata de 1940. In *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998, p. 17-32; Fabio Vecchi – “Separação concordatada” ed incidenza dei Principi Iuris Gentium nel Concordato portoghese del 18 maggio 2004. In *Estudos sobre a nova Concordata Santa Sé-República Portuguesa-18 Maio 2004*. Lisboa: UCE, 2006, p. 243-263; M. Saturino C. Gomes – A Concordata 2004: comentário geral. In *Estudos sobre a nova Concordata Santa Sé-República Portuguesa-18 Maio 2004*, p. 297-312.

independentes e soberanas e cooperam para a construção de uma sociedade mais justa, pacífica e fraterna; baseando-se, a Santa Sé, nos documentos do Concílio Vaticano II e no Código de Direito Canônico, e a República Federativa do Brasil, no seu ordenamento jurídico; reafirmando a adesão ao princípio, internacionalmente reconhecido, de liberdade religiosa; reconhecendo que a Constituição brasileira garante o livre exercício dos cultos religiosos; animados da intenção de fortalecer e incentivar as mútuas relações já existentes; convieram no seguinte:[...]»<sup>53</sup>.

## 5. Legislação portuguesa

### 5.1. Constituição da República Portuguesa

A Constituição da República Portuguesa define o enquadramento jurídico das igrejas e comunidades religiosas no nosso país: «As igrejas e outras comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto» (art.41º,4).

Os conceituados constitucionalistas Professores Jorge Miranda e Rui Medeiros elucidam-nos sobre o estatuto das Igrejas face ao Estado:

«A separação das Igrejas e comunidades religiosas do Estado – ou seja, a independência recíproca entre elas – aparece, simultaneamente, como exigência da liberdade de religião e como corolário da laicidade do Estado moderno.

Em coerência com este princípio (elevado a nível material de revisão constitucional), veda-se a qualquer partido – sem prejuízo da filosofia ou ideologia inspiradora do seu programa – usar denominação que contenha expressões directamente relacionadas com qualquer religião ou Igreja ou emblema confundível com símbolos religiosos (artigos 51º, nº 3, e 295º). Trata-se ainda de uma garantia de liberdade de religião, porque os partidos se movem no espaço público e recebem importantes prerrogativas constitucionais»<sup>54</sup>.

«Laicidade e separação não equivalem, contudo, a laicismo ou a irrelevância, menosprezo ou desconhecimento da religião.

Uma coisa é o Estado, enquanto tal, não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião, nem submeter qualquer Igreja a um regime administrativo; outra coisa seria o Estado ignorar as vivências religiosas que se encontram na sociedade ou a função social que, para além delas, as confissões exercem nos campos do ensino, da solidariedade social ou da inclusão comunitária.

É isto que explica:

- por um lado, a não confessionalidade de actos oficiais e do protocolo do Estado ou a proscrição do juramento religioso;
- e, por outro lado, a subsistência de feriados religiosos, o reconhecimento de eficácia jurídico-civil do casamento religioso (de todas as religiões), e até o financiamento público de certas actividades das confissões»<sup>55</sup>.

E sobre a atribuição de direitos às confissões:

«A atribuição de direitos iguais a todas as confissões religiosas não prejudica alguma diferenciação derivada da extensão por que se encontram difundidas, do peso real que têm na sociedade e da diversidade de estruturas organizatórias. Daí as diferentes formas de relacionamen-

<sup>53</sup> Acordo entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil, 13 novembro 2008, Preâmbulo. AAS. 102 (2010), p. 118-119; o texto completo encontra-se nas p. 118-129.

<sup>54</sup> Jorge Miranda; Rui Medeiros – *Constituição Portuguesa Anotada*, tomo I. Coimbra: Coimbra Editora, 2005, p. 448.

<sup>55</sup> Jorge Miranda; Rui Medeiros – *Constituição Portuguesa Anotada*, tomo I, p. 448.

to com o Estado (através de concordata celebrada com a Santa Sé, no caso da Igreja Católica, e através de outros acordos, no caso das demais confissões religiosas) ou os diferentes tempos de emissão no serviço público de rádio e de televisão.

Tudo está em impedir que tratamento diferenciado em razão de diversa representatividade degenere em privilégio e em discriminação»<sup>56</sup>.

## 5.2. Lei da Liberdade Religiosa

A Lei nº 16/2001, de 22 de junho, conhecida como Lei da Liberdade Religiosa, garante a separação entre o Estado e as diversas Igrejas e confissões religiosas, garantindo a sua cooperação para o bem dos cidadãos.

### Art.2º, § 2

«O Estado não discriminará nenhuma igreja ou comunidade religiosa relativamente às outras».

### Art.3º

«As igrejas e demais comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto».

### Art.4º

«1-O Estado não adopta qualquer religião nem se pronuncia sobre questões religiosas.

2-Nos actos oficiais e no protocolo de Estado será respeitado o princípio da não confessionalidade.

3-O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes religiosas.

4-O ensino público não será confessional».

### Art.5º

«O Estado cooperará com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em consideração a sua representatividade, com vista designadamente à promoção dos direitos humanos, do desenvolvimento integral de cada pessoa e dos valores da paz, da liberdade, da solidariedade e da tolerância».

## 5.3. Jurisprudência

Vários acórdãos de tribunais civis portugueses têm-se pronunciado de forma favorável à Igreja Católica face a processos litigiosos entre instituições civis e instituições eclesiais<sup>57</sup>.

Por falta de espaço, aconselhamos o leitor a consultar os acórdãos publicados nos lugares habituais.

## Conclusão

É salutar para a Igreja e o Estado – seja qual for o seu contexto histórico-social e cultural – a separação jurídica e institucional.

A liberdade da Igreja no seio de uma comunidade política é fundamental para a realização da sua missão no anúncio do Evangelho.

<sup>56</sup> Jorge Miranda; Rui Medeiros – *Constituição Portuguesa Anotada*, tomo I, p. 450.

<sup>57</sup> Como exemplo, cf. *Acórdão do Supremo Tribunal de Justiça*, de 17 de dezembro de 2009, 7ª Secção (Processo nº 743/08.0TBABT-A.E1.S1) – Competência dos tribunais portugueses; Tribunal eclesiástico; Ordem de bolsa; Ordem jurídica canónica; Concausalidade; Concordata de 2004; Instituto de Solidariedade e Segurança Social; Princípio da separação da Igreja e do Estado: votação por unanimidade; revista, negada a revista, in <http://www.dgsi.pt/jstj.nsf/954f0ce6ad9dd8b980256b5f003fa814/f56527377262d4e1802576900050426f?OpenDocument&Highlight=0,743%2F08.0TBABT-A.E1.S1> [consultado a 31/07/2012].

Os poderes públicos devem respeitar o fenómeno religioso e protegê-lo, dado que o Estado é incompetente nessa área. Esta incompetência perante o ato de fé e, portanto, para assumir como própria uma determinada confissão religiosa, exime-se de ser protetor de uma confissão religiosa em particular<sup>58</sup>. A sua missão será a de proteger e garantir o pluralismo religioso, de tal maneira que possam coexistir e conviver confissões e crenças diversas, sem situações de privilégio, a não ser as limitações previstas na lei<sup>59</sup>. Há um princípio de igualdade que deve ser respeitado e concretizado nos diversos níveis.

«A laicidade actua quando existe o sereno e pacífico reconhecimento por parte do Estado do decisivo e peculiar contributo social que supõe o complexo de valores espirituais, éticos e culturais que gera o factor religioso em ordem ao bem comum de toda a sociedade. Como resultado desta maturação do Estado sobre a sua própria identidade e natureza de Estado, entende que a laicidade não é uma definição religiosa do Estado, nem uma atitude de defesa da sua soberania perante a antiga união entre o trono e o altar, nem o método *decimonónico* de obter a separação Igreja-Estado»<sup>60</sup>.

A laicidade, subordinada ao princípio da liberdade religiosa, deve conduzir o Estado a reconhecer, garantir e promover, mediante um direito eclesiástico especial, aquele fator social originado no seio da sociedade como resultado das vivências pluralistas religiosas, individuais e coletivas, públicas e privadas, seja de que país for<sup>61</sup>.

A hostilização por parte do poder político face às Igrejas é negativa e não respeitadora dos direitos e liberdades fundamentais.

Faço votos para que em Portugal se possa respeitar e promover cada vez mais a autonomia e separação, mas convergindo sempre para a cooperação e bem-estar da pessoa humana, que deve ser valorizada em todas as suas dimensões.

---

<sup>58</sup> Cf. José António Souto Paz – *Derecho Eclesiástico del Estado: El Derecho de la Libertad de ideas y creencias*. Madrid: Marcial Pons, Ed. Juridicas, 1995, p. 86.

<sup>59</sup> Cf. José António Souto Paz – *Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 86.

<sup>60</sup> P. J. Viladrich, *apud* José António Souto Paz – *Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 86-87.

<sup>61</sup> Cf. P. J. Viladrich, *apud* José António Souto Paz – *Derecho Eclesiástico del Estado*, p. 87.

## SEPARAÇÃO. AS “FRONTEIRAS” DA CONSCIÊNCIA

D. MANUEL CLEMENTE\*

Proponho-me uma breve sondagem dos aspetos “pessoais” da questão, ou seja, de como a separação pretendida há cem anos se defrontava com a consciência crente e convicta, na respetiva projeção social.

Efetivamente, a separação era apresentada por alguns e até desejada por muitos como distanciação mútua dos domínios da convicção individual e da premência pública, abrindo assim o campo inteiro às escolhas de cada qual. Mais: via-se nela um passo indispensável para a liberdade política e o progresso civilizacional, já não encarceráveis numa convicção religiosa específica.

Por aí se caminhou, como se caminha um século depois. Tanto, que para alguns ainda é difícil compreender como houve hesitações neste ponto, quer por parte da hierarquia católica quer por parte de muitos crentes, mesmo os inseridos no sistema constitucional e na vida social da altura. Ainda assim, resta-nos o dever histórico de os ouvirmos e tentarmos perceber a sua posição. Como também deveremos apurar se quem determinou a “separação” de 20 de abril de 1911 pretendia exatamente isso mesmo e só isso, ou seja, distanciar os campos da convicção religiosa e da realidade política como tal, sem hostilizar as crenças remanescentes e respeitando-as no seu âmbito pessoal, institucional e dogmático próprio.

Tentamos então perceber o que realmente aconteceu e foi sentido por uns e por outros, nos primeiros anos da República. Sendo-nos impossível referir a grande quantidade de testemunhos coletáveis, fixamo-nos nalguns mais significativos.

### 1. “Teses” recentemente apresentadas por estudiosos da Separação de 1911

João Seabra, como que conclui a sua substancial análise da *Lei de Separação do Estado das Igrejas* e da controvérsia que ela gerou, com estas palavras:

«A liberdade religiosa em Portugal não começou com a Lei da Separação, mas contra a Lei da Separação. Foi a obstinada recusa da Igreja Católica em sujeitar a administração das paróquias às culturais que a lei impunha; a rejeição maciça das pensões eclesiásticas que a lei oferecia, impedindo assim a criação de um clero de funcionários; a nomeação de párocos pelos bispos e de bispos pela Santa Sé sem a comunicação ao Governo, contra a letra expressa da lei; a manutenção do culto em igrejas que legalmente deviam estar fechadas; a persistência

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História pela Universidade Católica Portuguesa. Magno Chanceler da Universidade Católica Portuguesa. Cardeal-Patriarca de Lisboa.

de procissões sem autorização administrativa no Norte do país e nas ilhas; a reconstrução na clandestinidade da vida religiosa, com o patrocínio dos bispos – que o pagaram com o desterro – foi esta corajosa e persistente resistência da Igreja à *Lei da Separação* que criou em Portugal a liberdade religiosa»<sup>1</sup>.

É admissível esta conclusão. Certamente em termos práticos, pois na resistência à *Lei da Separação* muitos católicos – eclesiásticos e leigos – experimentaram uma liberdade custosa mas real, de que já não abdicariam depois e até fundamentaram melhor. Aqui entravam já na teoria, como se foi consolidando até hoje.

Mas podemos antecipar este ponto, afirmando que tais ensaios de liberdade religiosa e mesmo as resistências práticas aos entraves legais já tinham várias décadas de experimentação, face às limitações impostas ao catolicismo pátrio. E poderemos dizer que a liberdade religiosa, tendo ganho outro vulto na reação às medidas de 1911, se alentou também com a experiência ganha em relação às medidas de 1834 e seguintes.

Experiência ganha e memória fecunda, de facto. Quando algumas congregações religiosas, masculinas e femininas, de novo extintas em outubro de 1910, se mantiveram vivas e ativas na semi-clandestinidade subsequente, já transportavam a atitude das suas congéneres posteriores à instauração do liberalismo, que nunca as admitiu de bom grado, quando não as suprimiu ou expulsou violentamente, dos egressos de 1834 às Irmãs da Caridade dos anos cinquenta... Quando Teresa de Saldanha permaneceu à frente das dominicanas portuguesas depois do 5 de outubro, mantendo até alguma vida conventual clandestina no próprio coração de Lisboa, reviveu afinal o ânimo com que fundara o instituto quatro décadas antes, quase contra tudo e quase contra todos, porque tal era proibido e desaconselhado, mesmo por correligionários. Também sem cobertura legal se tinham fundado nessa altura as religiosas de Libânia do Carmo Galvão Mexia (Maria Clara), ou pouco depois as de Rita Amada de Jesus, tudo sinal do surto religioso e feminino oitocentista. Ou, no campo masculino, foi também sem cobertura legal que franciscanos e jesuítas se reorganizaram em Portugal a partir de 1860, como depois vieram outros. Ao mesmo tempo, no campo secular e laical, desenvolveram-se ações inusitadas e criativas de associativismo católico, com obras de caridade e ensino catequético, que muito contrariavam as prevenções já “laicistas” que abundavam em meio urbano. Prevenções que, nalguns casos, redundavam em agressões verbais e desacatos.

Resuma-se, portanto, que a libertação religiosa, forçada pelas medidas de 1911, já fora ensaiada nas últimas décadas do anterior regime. Talvez com a diferença de ser então tomada como provisória, enquanto o Estado não se regenerasse catolicamente; e de começar agora um caminho, aliás longo, de auto-comprovação e compreensão como atitude legítima e preferível, para as crenças em geral.

Também Sérgio Ribeiro Pinto publicou recentemente um penetrante estudo da separação de 1911, incluindo a análise de outras propostas surgidas no âmbito republicano sobre o mesmo tema. E pôde concluir o seguinte:

«A hostilização declarada ao catolicismo, como aconteceu, não era, por isso, o objectivo final

<sup>1</sup> João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX: A Lei da Separação de 1911*. Cascais: Principia, 2009, p. 280.

da separação, mas o momento primeiro que visava diminuir o peso cultural daquele pela redução da sua expressão pública e a influência que daí advinha. O desiderato primordial parece ter sido, então, a definição da tutela única do Estado sobre o cidadão, procurando traçar-lhe o enquadramento cívico julgado ‘moderno’, e tal achava o legislador não ser possível continuando a permitir a concorrência das expressões religiosas»<sup>2</sup>.

Esta apreciação, plausível e comprovável, incide sobre a dimensão cultural do que se passou – ou travou – há cem anos, qual ponto álgico duma contenda em crescendo. A “inteligência” republicana era herdeira da liberal, como ambas – ou parte delas – o eram da pombalina, na interpretação mental e pragmática do devir português. Mental, porque traduzia uma ideia, para não dizer um preconceito; pragmática, porque induzia uma atitude política. Ideia e atitude que passaram da limitação à oposição, no que ao impacto cultural do catolicismo se referia.

Resumindo demasiadamente as coisas, podemos dizer que desde a pombalina *Dedução cronológica e analítica* até às anteriores *Causas da decadência dos povos peninsulares*, sempre o jesuitismo-catolicismo tridentino foi tomado e apresentado como entrave às luzes e ao progresso civilizacional. Depois, o positivismo vulgarizado pela propaganda republicana remetia para um estágio anterior da humanidade as convicções e as práticas religiosas, que já tardariam em ceder definitivamente o lugar ao pensamento científico e positivo.

O novo regime propunha-se apressar o passo e eliminar obstáculos, tanto quanto pudesse. A leitura dos proémios legislativos de 5 de outubro em diante desfaz qualquer dúvida sobre este ponto. O afastamento de qualquer expressão ou conteúdo confessional nas escolas e estabelecimentos públicos ia nesse sentido, como muitas outras medidas também. A “fronteira” da religião retraía-se quanto pudesse ser, até subsistir apenas nalgumas “consciências” ainda renitentes...

É de “fronteiras” que nos fala também o recente e volumoso estudo que Luís Salgado de Matos dedicou à mesma temática, com grande atenção às posições pessoais e institucionais dos protagonistas, muito mais complexas e até entrecruzadas do que geralmente se pensa. Podendo aí concluir o seguinte:

«A separação do Estado e da Igreja define a linha de fronteira entre as duas instituições [...]. O presente trabalho defende uma tese: a separação não foi querida nem pela Igreja Católica nem pelo Estado. Uma vez iniciada, ultrapassou-os, obrigou-os a aplicarem estratégias de luta, dividiu-os a ambos, e reformulou-os em termos que, à partida, nem um nem outro tinham imaginado. [...] Anotamos as teodiceias que os contendores afirmaram à época da luta e que alguns discípulos foram depois ecoando: a separação era para os republicanos a liberdade de consciência; para muitos eclesiásticos era a perseguição à verdade católica...»<sup>3</sup>.

Com o autor, podemos admitir que os protagonistas do grande drama de 1911 acabaram por ser ultrapassados nos seus primeiros propósitos, não conseguindo definir pacificamente as fronteiras das convicções e dos âmbitos específicos. E também que, na veemência de tantas palavras e atitudes desencontradas, foram protagonistas dum verdadeiro combate cultural que os transcendia, entre “liberda-

<sup>2</sup> Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011, p. 123.

<sup>3</sup> Luís Salgado de Matos – *A separação do Estado e da Igreja: Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2011, p. 32-34.

de” e “verdade”, em recíproca rejeição. Tópicos aliás transitáveis, porque a liberdade tanto podia ser requerida por laicistas em relação à verdade religiosa, como podia ser advogada pelos crentes em relação ao laicismo. Só a pouco e pouco e século fora, o pensamento personalista conseguiria equacionar liberdade e verdade em termos dinâmicos de apreensão da realidade, na conjugação de mútuas e legítimas transmissões e aprendizagens. Há cem anos, poucos chegariam aí.

## 2. Breve sondagem do pensamento católico de então

Para alguma ilustração complementar do tema, acrescento uma breve sondagem do pensamento católico da altura. Muito mais vasto e denso do que poderíamos julgar, tal pensamento desenvolveu-se dentro dum “movimento católico” que, entre o liberalismo e a República, conseguiu ensaiar formas novas de relacionamento Igreja-sociedade.

Alguns dos protagonistas deste movimento têm sido objeto de estudo e publicação nas últimas três décadas, com alguma surpresa dos leitores<sup>4</sup>. Para não me “perder” no tópico nem nos limites desta exposição, tive de escolher um autor que de algum modo concentrasse o sentido geral do movimento, no que mais prevaleceu. E só poderia ser aquele que foi decerto o mais considerado pela generalidade dos correligionários e o mais produtivo pelos anos de intervenção.

Refiro-me ao 2º Conde de Samodães (1828-1918), que aquando da implantação da República já contava 82 anos e seis décadas de protagonismo e escrita. Esse mesmo a quem outro católico militante e escritor – Abúndio da Silva – se dirigiu nestes termos:

«E que dizer do Conde de Samodães como o organizador do movimento católico em Portugal? O homem que se bateu pela liberdade política, consagrou também o melhor da sua vida a defender praticamente a liberdade religiosa, e a assegurar os católicos do seu direito de professarem e propagarem a sua fé. [...] Essa figura veneranda não é só, pois, o presidente de honra do movimento católico português; é o seu padroeiro»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. António Lino Neto – *Intervenções parlamentares (1918-1926)*. Org. Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Divisão de Edições da Assembleia da República; Texto Editores, 2009; António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR, 2007. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910): O pensamento e a acção do Conde de Samodães*. Maia: Centro de Publicações do Instituto Superior da Maia, 2004. Para uma visão de conjunto, cf. Manuel Clemente – *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002. Manuel Braga da Cruz – *As origens da Democracia Cristã e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980. J. Pinharanda Gomes – *Os congressos católicos em Portugal*. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984. *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3. Coord. Manuel Clemente e António Matos Ferreira. Mem Martins: Círculo de Leitores, 2002.

<sup>5</sup> Manuel Abúndio da Silva – O Conde de Samodães. *A Palavra*, 16 Jul. 1908, p. 1. O próprio Samodães resumira assim a sua motivação, aliás ligada a um dos primeiros mentores do liberalismo português: «A minha dedicação para com o episcopado é mais lata, amplia-se a todo o clero, cuja causa me comprazo em ter defendido toda a minha vida como defendido tenho a religião católica, apostólica, romana, pelo modo que tenho sabido e podido, imitando nisto, e mal (por mais não poder) o visconde d’Almeida Garrett, que um dia me deu esse conselho em 1854» (Conde de Samodães [Francisco d’Azeredo Teixeira d’Aguilar] – *A liberdade da Igreja em Portugal: Escritos avulsos a propósito dos exames sinodais*. Porto: Livraria Malheiro, 1880, p. 35).



Respiguemos então alguns trechos seus entre 1880 e 1914, que assinalam o que julgo ser a posição “católica” básica em torno da separação Igreja – Estado, como ideia geral e como regime prático. Samodães procurou manter-se em união constante com as indicações pontifícias, o episcopado português – que conhecia em todos e cada um dos seus sucessivos membros –, o movimento católico nacional e internacional, a vida política portuguesa – foi deputado, par do reino, ministro da Fazenda, governador civil... – e a vida sócio-cultural nortenha, o que dá à sua reflexão um sólido preenchimento pessoal.

Em 1880 publicou *A liberdade da Igreja em Portugal: Escritos avulsos a propósito dos exames sinodais*, defendendo a legitimidade da autonomia episcopal nas nomeações eclesiásticas, contrariando o regalismo vigente, que quase reduzia a vida da Igreja à parte eclesiástica da administração pública. Mas, como era seu pendor, vai além dos casos concretos e tece considerações fundamentais sobre o tema, não passando ao lado das relações Igreja – Estado e do melhor regime delas. Achando que «importa todavia à ordem e aos interesses dos homens na ordem espiritual e temporal que entre a Igreja e o Estado exista plena harmonia», Samodães encara uma e outro como «dois bons vizinhos, cujas casas são contíguas, tendo de comum a parede mestra divisória e os ressaio dos edifícios»<sup>6</sup>.

A imagem é sugestiva, mas já nos põe diante da “fronteira” – a palavra usada é “parede” – cuja definição será sempre o cerne da temática separacionista. Como veremos, sê-lo-á em 1911, como o poderá ser ainda em 2011... Continuando, Samodães explica: «em suas casas, [Igreja e Estado] governam-se livremente; sobre a parede mestra e os ressaio entendem-se reciprocamente de modo que não quebrem as boas relações»<sup>7</sup>.

Em suas casas... Expressão menos clara do que parece e passível de interpretações diversas. Desde finais de Quatrocentos não havia oficialmente um português que não fosse católico e os governantes tinham na religião o primeiro artigo da sua política. Os reis eram “fidelíssimos”, desde D. João V, e “fidelíssima” se diria também a nação... A *Carta Constitucional* de 1826, no seu artigo 6º, mantinha o catolicismo como religião dos nacionais, ainda que consentisse privadamente as outras, aos estrangeiros residentes: «a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo».

Apesar de ultrapassada com o tempo tal determinação, pois em 1880 já estavam instaladas em Portugal outras confissões religiosas com aderência portuguesa – Samodães defendeu mesmo a legitimidade do culto metodista no Porto –, podíamos dizer que o culto católico era ainda o oficial e nacional, sob a tutela da Coroa. Onde «a parede mestra e os ressaio»? Para os governantes, o padroado geral da Coroa significava que lhe competia a indicação do clero para dioceses e paróquias, ainda que no primeiro caso se contasse com a anuência de Roma e no segundo

<sup>6</sup> Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 125. Atualizo a ortografia.

<sup>7</sup> Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 125.

com a dos prelados. Para Samodães, a “parede” já era mais espessa, na salvaguarda das prerrogativas de papas e bispos, em nome da prevalência do espiritual sobre o temporal.

Segundo ele, essa prevalência levaria o Estado a proteger a Igreja, mas porque só assim cumpriria o primeiríssimo dever de proteger os cidadãos e as suas crenças: «O Estado presta à Igreja a sua protecção, e nisto não faz mais do que proteger os seus súbditos, no que para eles é mais precioso, os interesses, as convicções, as esperanças religiosas»<sup>8</sup>. Quando esta ordem de ideias se generalizar depois, favorecendo a assunção pessoal da crença, fundamentará a liberdade religiosa das atuais formulações. Naquela altura e em Portugal, Samodães já a esboçava, ainda em prol da religião com que os portugueses tradicionalmente se simbolizavam e entendiam.

Autor essencialmente religioso, mesmo ao tratar de política, Samodães pretende exatamente o contrário do que os laicistas ou secularistas de então. Para estes, tratava-se de refluir a fronteira da crença para o íntimo de cada um; para ele tratava-se de expandir livremente na sociedade o entendimento religioso da vida, só ou agregado. Um Estado que se quisesse “liberal” não poderia senão servir esta expansão, sobretudo quando correspondesse ao sentimento geral do povo.

E assim deveria ser, porque, fosse qual fosse o regime político, prevaleceriam convicções anteriores e posteriores a todos eles. Quando o horizonte era ilimitado, também as fronteiras políticas se secundarizavam. Oiçamo-lo:

«Para esta [a Igreja Católica] e para os católicos é indiferente que haja monarquia ou república, que seja aquela absoluta, representativa ou constitucional. Na qualidade de cidadãos e com referência aos nossos interesses temporais podemos inclinar-nos para um sistema ou para outro»<sup>9</sup>.

Curiosa linguagem, que evidencia bem a disparidade das conclusões a que se chegava, partindo da política para a religião ou da religião para a política: para os primeiros, era “indiferente” a crença ou a descrença, posição sempre rejeitada pelos papas Gregório XVI ou Pio IX; para os segundos, era indiferente o regime político, desde que respeitasse a convicção religiosa dos cidadãos.

O que tinha consequências públicas, conjugando o respeito pela convicção de cada um e o respeito pela religião nacional, como escreverá em 1884, n’ *A reforma da Carta e o beneplácito régio*: «a Carta [Constitucional] pressupõe, como a realidade confirma, que a nação portuguesa é essencialmente católica, apostólica, romana e como tal deve ser governada [...]. Não é crime deixar de conformar-se com ela, mas é um delito atacá-la»<sup>10</sup>.

E, se requeria do Estado o respeito pela autonomia duma realidade anterior e persistente, também exigia dos crentes a consequência social da convicção religiosa. Neste ponto a fronteira voltava a ser expansiva, e a “separação” questionável:

<sup>8</sup> Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 176. E ainda: «Não é a lei que a estabeleceu [a religião católica como religião do Estado]; a religião é um direito, e o direito domina mais do que a lei, porque esta é que dimana daquele, e não o contrário» (Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 177).

<sup>9</sup> Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 209.

<sup>10</sup> Conde de Samodães – *A reforma da Carta e o beneplácito régio*. Porto: Tipografia d’ A Palavra, 1884, p. 20.

«Segundo ela [a separação da Igreja e do Estado], o dever social é um, a consciência religiosa é outro, o crente é uma pessoa, o cidadão é outra [...]. Isto chama-se excelente e civilizador, quando é detestável e confusivo [...]. Contra esta duplicidade se pronunciaram sempre os Papas; falou Gregório XVI na Encíclica *Mirari vos*, falou Pio IX na Encíclica *Quanta cura*, falou Leão XIII na Encíclica *Humanum genus* e falará sempre»<sup>11</sup>.

É a esta luz que poderemos entender a rejeição do “sistema separatista”, que Samodães faz logo a seguir, para não traçar fronteiras onde só vê convergências lógicas e práticas, ainda que respeitando naturezas distintas. Com benefício mútuo, sobretudo para o Estado: «o sistema separatista não é conforme à unidade dos indivíduos e das colecções, sobre que ambos [Igreja e Estado] têm autoridade; [...] a religião quer liberdade, dispensa favores e protecção, pede *justiça* apenas e quando o poder civil lha fizer, só terá que louvar-se do auxílio efficacíssimo que receberá em paga»<sup>12</sup>, certamente em termos de motivação e beneficência. Completamente inadmissível – em 1884 ou em 1911 – seria o contrário, ou seja a interferência do Estado na radicação específica da crença: «O que é insustentável e ilógico é que em assuntos doutrinários a Igreja só possa falar quando ao governo aprouver. O que se deve a César não é isso; a César deve-se obediência, mas não no que seja oposto ao que a Deus é devido»<sup>13</sup>.

Católicos como Samodães também eram capazes de reconhecer e defender a coexistência social de outras convicções ou mesmo a falta delas. Mas mantinham-se seguros da objetividade das suas próprias, não as relativizando nunca. As “fronteiras” que abriam em termos de concidadania, permaneciam sólidas em termos absolutos. Como aqui, por exemplo: «[a Igreja] preceitua sim a tolerância moral, e admite a tolerância civil, mas rejeita completamente a tolerância teológica»<sup>14</sup>.

Noutra obra desse mesmo ano – talvez o seu escrito mais combativo, significativamente dirigido, não aos liberais, mas a católicos legitimistas que não admitiam complacências com o regime constitucional e aduziam citações papais mais ou menos extrapoladas – Samodães refere a sua experiência pessoal de convivência e colaboração com pessoas de outras convicções, no campo social. A este nível, a fronteira estaria francamente aberta: «faço parte de associações de interesse público e particular, em que entram homens de diversos partidos e religiões, e não há conflitos por isso, nem quebra de princípios e crenças»<sup>15</sup>. E neste mesmo nível se podiam, complementarmente, unir católicos de partidos diversos, sempre que

<sup>11</sup> Conde de Samodães – *A reforma da Carta e o beneplácito régio*, p. 62. Igualmente escreveria, quatro anos depois: «Sabemos que mesmo no nosso país há quem sustente nas assembleias políticas que a missão da Igreja é perfeitamente individual e nada tem com as colecções, que se chamam Estados [...]. Mas isto é um erro, mil vezes condenado, e o princípio oposto se apresenta na Constituição *Immortale Dei*» (Conde de Samodães – *A circular do Ex.mo e Rev.mo Snr. Arcebispo de Larissa* [...]. Porto: Editor José Frutuoso da Fonseca, 1888, p. 92-93). Ou poderia escrever mais tarde, a propósito da encíclica *Pascendi* de Pio X (1907).

<sup>12</sup> Conde de Samodães – *A reforma da Carta e o beneplácito régio*, p. 65.

<sup>13</sup> Conde de Samodães – *A reforma da Carta e o beneplácito régio*, p. 65. Nesta obra Samodães insurge-se especialmente contra a vontade regalista de condicionar pelo beneplácito a circulação de documentos papais e episcopais.

<sup>14</sup> Conde de Samodães – *A reforma da Carta e o beneplácito régio*, p. 74.

<sup>15</sup> Conde de Samodães – *Os tughs: Opúsculo católico, miguelino, liberal* [...]. Porto: Tipografia d’ A Palavra, 1884, p. 87.

estivesse em causa a religião: «Nesta ordem de ideias achava eu possível a *união católica*, aceitando-a os católicos de todos os partidos, sem todavia deixarem estes, mas opondo-se dentro desses mesmo grêmios políticos a quaisquer medidas em desarmonia com a doutrina da Igreja»<sup>16</sup>.

Quando em 1913 os bispos portugueses apelarem aos católicos (*Apelo de Santarém*), no sentido de intervirem politicamente em defesa da Igreja, mantendo a pluralidade legítima de opções pessoais, também não se afastarão do discurso de Samodães, incluindo fronteiras politicamente abertas e redutos confessionalmente inexpugnáveis.

Realidades que o Estado teria de respeitar. Esboçando já um discurso personalista e subsidiário, Samodães evidenciava uma sociedade mais complexa do que a simples equação Governo-indivíduos. Quando em 1910-1911 o Governo provisório excluir a referência religiosa de todo o espaço público, ou impuser redefinições cívicas de realidades religiosamente assumidas, é isso mesmo que esquecerá. Mas desde 1884 estava escrito, quase em premonição, com fronteiras e limites expressamente designados:

«[o Estado] tem uma larga missão a desempenhar, mas respeitando os limites da sua jurisdição; esses limites são os que se tocam com as fronteiras da família e da Igreja. O Estado não pode vir ao seio da minha família impor-me casamentos civis e leis de ensino, incompatíveis com a minha crença. O Estado não pode opor-se ao Credo da Igreja, que é o seu fundamento, aos mandamentos, que são a sua lei, ao sacerdócio, que é o seu governo, ao culto, que é o seu modo de apresentar-se». Sem deixar de acrescentar, pela positiva: «Há porém pontos comuns, há terrenos mistos [...], e aí o acordo é da máxima conveniência para ambas as sociedades»<sup>17</sup>.

### 3. Rejeição absoluta da separação?

Podemos concluir de tudo isto que a opinião prevalecente no movimento católico foi sempre e totalmente de rejeição absoluta de qualquer regime de separação Igreja-Estado? Não parece assim.

É conhecida a posição do Padre Santos Farinha, pároco de Santa Isabel em Lisboa, defendendo uma separação Igreja-Estado em que este respeitasse a identidade da Igreja e não se imiscuisse mais no seu governo interno, como acontecera durante a Monarquia Constitucional. Assim falou ele na Sociedade de Geografia de Lisboa, a 12 de fevereiro de 1911, perante o próprio Afonso Costa<sup>18</sup>. Mas fora ainda Samodães a elogiar regimes de separação que se manifestavam muito positivos em relação à liberdade da Igreja. Já em 1887 referira o que se passava nos

«Estados Unidos, cujo governo é protestante, mas onde é tão lata a liberdade de consciência e de cultos e amplíssima a tolerância, que a religião católica aí caminha sem o menor estorvo [...]. Naquele país, verdadeira e sinceramente liberal, onde todos têm lugar, sem preconcei-

<sup>16</sup> Conde de Samodães – *Os tughs*, p. 87.

<sup>17</sup> Conde de Samodães – *Os tughs*, p. 97.

<sup>18</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A separação do Estado e da Igreja*, p. 94-97.

tos nem violências. O mesmo sucede no Canadá, onde também é numerosa a população católica»<sup>19</sup>.

Para Samodães em 1887, como para Santos Farinha em 1911, não havia dúvidas de que uma separação ao modo dos Estados Unidos ou do Brasil era preferível ao regalismo vigente na Monarquia Constitucional, a pretexto da religião do Estado.

E mesmo no *Protesto colectivo* com que os bispos portugueses reagiram à lei de 20 de abril de 1911, notamos abertura a uma separação que o fosse de facto, sem desrespeito pela identidade eclesial. Assim neste passo:

«Embora a Igreja não aprove nem possa aprovar, em tese ou em linha de princípio, a doutrina que considera a separação como o regime melhor e mais consentâneo com o progresso, pode todavia, em hipótese, atentas peculiares circunstâncias, aceitar como tolerável, como mal menor, essa separação. O essencial é que ela deixe salva à Igreja a liberdade de exercer a sua missão sagrada e a posse e o domínio dos seus bens».

A tese reprovada era a que fazia coincidir separação e progresso, como se este implicasse necessariamente a irrelevância da dimensão religiosa do homem e da sociedade. A hipótese admissível era a de uma separação que facultasse à Igreja a liberdade de existir e levar por diante a sua missão religiosa. E os bispos continuavam: «Se a fórmula “Igreja livre no Estado livre” não representa o ideal, pode ser aceitável, e é sempre preferível a esta outra “Igreja escrava no Estado Senhor”»<sup>20</sup>.

Mas não teria sido essa a intenção de Afonso Costa, antes a de apressar a superação positivista do catolicismo. Não a separação entre o Estado e a Igreja, mas a superação desta por aquele, como coletivo de determinação e referência... Ainda mais quando se divulgaram declarações do ministro em março de 1911, anunciando a lei que preparava: «a acção da medida será tão salutar que em duas gerações Portugal terá completamente eliminado o catolicismo que foi a maior causa da desgraçada situação em que caiu»<sup>21</sup>.

Esta deriva laicista do que poderia ser mais consensual, teve fortes críticos, inclusivamente entre o clero republicano. Porque de facto o havia, independentemente da concordância com o Partido Republicano, antes e depois do 5 de outubro, ou da questão posterior da aceitação ou não das pensões previstas na *Lei da Separação*.

Basta referir, em brevíssimo excurso, a “confissão” do mais famoso apologista católico da altura, o próprio Padre Sena Freitas, que assim escrevera a 2 de agosto de 1901:

<sup>19</sup> Conde de Samodães – *A Carta do Santo Padre Leão XIII ao Em.mo Cardeal Marianno Rampolla e a questão romana*. Porto: Tipografia d’ A Palavra, 1887, p. 92.

<sup>20</sup> A distinção entre tese e hipótese, permitindo regimes de separação não-hostil, liga-se à experiência norte-americana, realmente favorável ao catolicismo. Cf. João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*, p. 14-15. Texto do *Protesto colectivo*. In João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*, p. 335ss. Cf. Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 39: «A tese que sempre sustentei de que pode haver perfeita harmonia entre a religião católica e a liberdade é independente da hipótese do que faz ou tem feito o governo português ou o de qualquer outra nação. É uma tese genérica, que discuto na região serena da teoria, e não na tumultuosa das hipóteses práticas».

<sup>21</sup> Luís Salgado de Matos – *A separação do Estado e da Igreja*, p. 136-137.

«Eu, desde que entrei a pensar em política [...], simpatizei preferentemente com a forma republicana. Hoje que já conto 60 anos, continuo a ser republicano como em todo o meu passado. Sou-o porém de mim para mim, no campo da doutrina, porque como partido, sabe-se a que está reduzido cá por casa o republicanismo». Depois fundamentava e distinguia: «eis porque saúdo com um impulso incoercível de entusiasmo tudo quanto teve de bom, de nobre, de generoso a Revolução Francesa, a única que se fez em nome da humanidade oprimida e não em nome de uma fronteira ou de uma jeira de terra. Saúdo a sublime Declaração dos direitos do homem, ressaltando, bem entendido, um ou outro desconcerto [...]. Pereça a época nefasta de 93 [o terror anti-católico] sob o sol meridiano de 89 [o princípio da Revolução Francesa], em tudo quanto os seus raios fizeram pulular da terra para a verdade e para o amor»<sup>22</sup>.

E não estava de modo algum sozinho. Depois da *Lei da Separação*, lamentava-se o pároco de São João da Madeira, Padre António Joaquim de Oliveira:

«Quem me diria a mim, quando eu, mais o abade de S. Nicolau, Pe. Guerreiro e outros que já lá estão, andávamos a pregar a República como único remédio dos nossos males e desvarios políticos, que um dia (felizes eles que o não viram) a tal República que nós apostolizámos com tanta fé e com todo o entusiasmo aos 25 anos, havia de dar nisto, numa guerra infernal à religião!»<sup>23</sup>.

Mas o exemplo mais declarado de padre republicano, eclesialmente integrado e participante ativo na vida pública, nomeadamente como deputado, será o do Padre Casimiro de Sá (1873-1934), que assim discursava na Câmara dos Deputados, a 29 de junho de 1914:

«Com efeito, segundo a teoria, a glória do Estado moderno consiste em deixar campo aberto, livre à controvérsia, à variedade de pensamentos e actos, à maior parte dos caminhos rasgados à actividade do homem: as artes, as ciências, as indústrias, quer se trate de agrupamentos, quer de indivíduos, como seus cultores. Há apenas um domínio em que alguns Estados de hoje, seguindo as pisadas de velhos tempos de despotismo, se obstinam em reprimir a controvérsia e as suas amplas manifestações externas: é o domínio religioso»<sup>24</sup>.

Esta contradição tão “latina”, entre a liberalização da vida pública, que muitos católicos aceitavam, e a restrição prática da liberdade religiosa, verificava-se em Portugal, segundo o deputado republicano, como já fora denunciada na Monarquia Constitucional por algumas figuras do regime, como o Conde de Samodães. E são as observações deste último, contra esta “fronteira” arbitrária, que de algum modo

<sup>22</sup> José Joaquim de Sena Freitas – Quem são os verdadeiros reaccionários: A propósito da questão sobre as Congregação religiosas [2 de agosto de 1901]. In *Antologia. Padre José Joaquim de Sena Freitas*. Selecção, introdução e fixação dos textos de Vanda Anastácio. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008, p. 115.

<sup>23</sup> O Abade da República. *Restaurar* (Paróquia de São João da Madeira), 1 Out. 2010, p. 7.

<sup>24</sup> Casimiro Rodrigues de Sá – Discurso. *Diário da Câmara dos Deputados*, 136ª sessão ordinária (nocturna), 29 de junho de 1914, *apud* Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 176. E o padre deputado continuava, mais à frente: «O cidadão português precisa que os seus direitos de consciência e de exteriorização da sua crença sejam definidos com clareza e garantidos, sem sofismas, pelo Estado; em suma, precisa saber qual a sua situação, no que respeita às práticas da religião que professa, em que é colocado perante as leis do Estado. / Tudo isto quer simplesmente dizer que, todos aqueles que em Portugal seguem uma religião, querem saber se, na lei que estabeleça o regime da Separação, são ou não são respeitados os seus direitos. Só isto e tudo isto, nada mais e nada menos» (Casimiro Rodrigues de Sá – Discurso, p. 190). Cf. ainda Sérgio Ribeiro Pinto – Da separação à liberdade religiosa: um discurso de Casimiro Rodrigues de Sá. *Forum Canonicum*. V/1, (2010), p. 189-209.

ecoam agora na voz de Casimiro de Sá, em pleno parlamento republicano de 1914, requerendo uma separação congruente:

«De forma que o Estado, [...] que devia ser, segundo a teoria, um órgão de pacificação e de concórdia, procurando sobretudo acalmar ódios, torna-se em muitos países o principal elemento de discórdia. Assim procedendo, o Estado que se declara *neutro* na constituição política da nação, torna-se praticamente *ateu*, como em Portugal está a suceder com uma desenvoltura verdadeiramente revoltante»<sup>25</sup>.

E a “fronteira” era realmente essa, como o continuou a ser, ali onde o Estado se deveria deter, diante da consciência dos crentes e da legitimidade de seguirem e expandirem as suas convicções de modo pessoal e comunitário. Crentes que aceitavam decerto a harmonia geral que o Estado garantisse, a bem da cidadania geral de crentes diversos e não-crentes de todo. Obviamente, o Estado desistiria de trocar a sua antiga auto-definição religiosa por outra de tipo ideológico, positivista no caso. Constituído por cidadãos iguais e ao serviço deles, asseguraria universalmente a livre realização dos respetivos desígnios, sós ou associados.

#### 4. Um horizonte último

Ficou e permanece um último horizonte, de fronteiras tão indefiníveis como a própria transcendência humana. Voltando a Samodães – que agora assina Francisco de Azeredo –, num escrito desse mesmo ano de 1914, a questão coloca-se nos seguintes termos:

«Todos estes preceitos [de Moisés e Jesus] servem para a salvação do homem individualmente, mas os homens não vivem isolados, agregam-se e formam o que se chama a sociedade. Esta sociedade, porém, é apenas um ser ideal cuja existência regula só para o tempo e além dele não tem importância alguma; mas como os homens reunidos a formam, é indispensável que esta não esteja em contradição com o fim que o homem tem pela sua criação. É indispensável pois que a sociedade seja regrada de modo que o não contrarie»<sup>26</sup>.

Retenhamos a passagem: «Esta sociedade, porém, é apenas um ser ideal cuja existência regula só para o tempo». Para os crentes, independentemente do que os dividisse politicamente, antes e depois do tempo, a fronteira permanecia aberta e era inadmissível que qualquer Estado a quisesse fechar, na teoria ou na prática.

<sup>25</sup> Casimiro Rodrigues de Sá – Discurso, p. 176.

<sup>26</sup> Francisco de Azeredo – A sociedade. *Adoração ao Santíssimo Sacramento*. 84, 1 Jul. 1914. Pouco tempo antes, Abúndio da Silva escrevera assim: «é sobre os governantes que impende a responsabilidade de terem inaugurado a *política do pior*, porque foram eles que colocaram os cidadãos católicos, isto é, a maioria do país, no dilema de trair a sua consciência ou de resistir à lei [da separação]» (Manuel Abúndio da Silva – *Cartas a um Abade: Sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Crux e C&, 1913, p. 290). E Samodães já adiantara em 1880, requerendo princípios prévios e sólidos – que ele entendia tutelados pela Igreja – para uma sociedade livre: «O Estado é um corpo único, que precisa de unidade de regímen [...]; a instituição religiosa depositária dos princípios eternos da moral deve preponderar nas deliberações do Estado que nada pode fazer, que contrarie essa moral [...]. Todas as vezes que se tem procurado separar a Igreja do Estado o resultado tem sido o despotismo exercido sobre os povos pelo braço do poder civil» (Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, p. 177).

Resumindo temerariamente tantos debates, poderemos dizer que, diante da separação política entre o Estado e as confissões religiosas, permaneciam interrogações sobre a solidez das respectivas fronteiras, antes e além do direito positivo. Antes, quanto ao próprio fundamento das vidas e convivências; além, quanto ao destino da humanidade particular e geral. Fronteiras abertas, necessariamente.



---

## CULTURA REPUBLICANA: MOVIMENTOS E TENDÊNCIAS DURANTE A I REPÚBLICA

ANTÓNIO REIS\*

Devo confessar que me sinto quase num regresso às origens. Sinto-me aqui quase como nos meus 20 anos, na Universidade Católica de Friburgo na Suíça, da qual guardo gratíssimas recordações, onde tive excelentes professores, dominicanos, aliás, quase todos eles, e onde aprendi imenso. E devo dizer, em resposta às palavras do Prof. Matos Ferreira, que o primeiro tema que escolhi para a minha tese de licenciatura foi exatamente a Doutrina Social da Igreja, mas depois fiquei tão seduzido pela filosofia de Aristóteles que acabei por mudar para a Ética a Nicómaco e, mais especificamente, para a teoria da amizade na Ética a Nicómaco. Foi esse o tema da minha tese de licenciatura na Universidade Católica de Friburgo.

Quero também dizer que é com muito gosto que estou aqui. Senti o convite do Prof. Matos Ferreira como irrecusável, porque tem sido tão prestável na sua colaboração com o Instituto de História Contemporânea e com a Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova, aceitando os meus pedidos para integrar os júris de teses e devo-lhe tanto também por isso, que seria uma ingratidão da minha parte não corresponder-lhe de imediato.

Devo dizer também que o tema que me apresentou é um tema aliciante mas que me causou alguma perplexidade inicial. Desde logo por causa da expressão: «Cultura Republicana». O que é a cultura republicana? De que falamos quando falamos de cultura republicana? Como articular o vocábulo «cultura», com o vocábulo «república» ou «republicana»? Falamos de uma «cultura republicana», mas não falamos por exemplo, de uma «cultura monárquica». Não falamos de uma cultura do Estado Novo para referir o regime que precede e o regime que sucede à I República. E, no entanto, a expressão tem o seu sentido e justifica-se inteiramente. Porque é preciso termos em conta, esta é a primeira nota que queria deixar muito clara, que a República, antes de ser um regime político, é sobretudo um determinado paradigma cultural com várias dimensões. Um paradigma cultural de que o regime é uma consequência, é um efeito. Não é o regime político que determina e que cria esse paradigma, esse regime político é consequência e é criado por esse paradigma cultural. Esta é a primeira nota basilar que me parece importante desde já acentuar.

---

\* Doutor em História pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL). Professor Jubilado da FCSH-UNL.

Por isso, quando falamos de «cultura republicana» falamos também, afinal de contas, de uma doutrina, de uma ideologia, de uma matriz e de um paradigma, como dizia, marcado, como sabemos, muito vincadamente, por uma visão evolucionista, positivista e determinista da história, marcado também por uma concepção laica do Estado e da Escola, marcado também por aquilo a que eu chamaria a utopia demopédica – que é o traço basilar e absolutamente essencial da cultura republicana. Tudo na cultura republicana remete para a utopia demopédica. Os próprios movimentos e tendências a que vamos assistir durante a I República, desde a *Renascença Portuguesa* até à *Seara Nova*, são, afinal de contas, expressões dessa utopia demopédica. É também uma cultura da pluralidade e uma cultura do livre pensamento, no bom sentido da expressão. Uma cultura de intelectuais e uma cultura que acentua o papel do intelectual na política e o papel do intelectual na tarefa demopédica. É uma cultura do patriotismo baseado numa ética cívica que, como veremos, transforma o culto da pátria num substituto do culto religioso, fazendo da pátria uma religião. E é uma cultura que configura uma tentativa de fabricar, à sua maneira, um Homem Novo, neste caso o cidadão republicano, o *homo republicanus*. Por isso, poderemos colocar a questão da cultura republicana nestes termos: afinal o que é que define culturalmente o *homo republicanus*? É este o objetivo da primeira parte da minha intervenção: tentar definir as várias dimensões do paradigma cultural republicano, alguns dos quais são desde logo e muito cedo contestados no interior desse paradigma por uma minoria de republicanos, e que, posteriormente, com a implantação da República irão ser ainda mais fortemente contestados. Há um paradigma que se constrói antes da I República, com a geração de Teófilo Braga, que prossegue com a geração do 31 de janeiro, nomeadamente com os contributos de Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e Basílio Teles, autores estes que já contestam os traços dominantes do primeiro paradigma positivista, para, depois da implantação da I República, se assistir a um desabrochar de movimentos e tendências que não receiam pôr em causa aspetos fundamentais desse paradigma inicial. É o que faz o *Saudosismo* de Teixeira de Pascoaes e o movimento da *Renascença Portuguesa*, é o que faz o *Pessimismo Trágico* de Manuel Laranjeira e de Raul Brandão, é o que fará depois o próprio *Modernismo* com a expressão sensacionista de Fernando Pessoa e a expressão futurista de Almada Negreiros, e é o que fará em pleno e em grande medida o grupo *Seara Nova* através dos seus maiores nomes – António Sérgio e Raul Proença, podia inverter a ordem – Raul Proença e António Sérgio. Daí que na segunda parte desta minha intervenção eu procure caracterizar a forma como cada uma destas correntes surgidas após a implantação da República puseram em causa o paradigma dominante da cultura republicana construído antes da implantação da República. Numa terceira parte, ensaiarei algumas conclusões genéricas sobre aquilo que eu penso serem, afinal de contas, os traços comuns desta cultura republicana e algumas das suas tensões internas.

Devo dizer que não tive tempo para fazer algo que estava no caderno de encargos que me foi proposto, que era uma pesquisa mais aprofundada sobre o estado da questão. Onde é que é necessário aprofundar mais? Que estudos é preciso fazer ainda? Onde é que estamos mais carentes de contributos? Penso, no entanto,

que era importante proceder a esta síntese, sendo que este é também um dos objetivos deste Seminário: uma síntese sobre os aspetos fundamentais do paradigma cultural republicano e da sua contestação. Tendo a acentuar muito esta dimensão contestatária do paradigma, porque a cultura republicana está longe de ser um todo homogêneo, bem pelo contrário. Seria, aliás, contraditório com os seus traços dominantes que ela não tivesse suscitado polémica, contestação interna, debate crítico e correntes bem diversificadas.

Passemos então à primeira parte desta exposição, onde pretendo fazer uma definição sintética dos traços fundamentais do paradigma cultural republicano. O primeiro traço é o filosófico. Aqui não vou ser muito original, confesso. Por um lado, vou à parte conclusiva do meu livro, a minha biografia sobre Raul Proença, o intelectual político republicano que foi objeto da minha tese de doutoramento; por outro lado, recorro a muito dos contributos absolutamente insubstituíveis e de certo modo decisivos do Prof. Fernando Catroga, no seu conhecido livro – *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro*.

Ora, no plano filosófico, o paradigma republicano assentou na construção de um modelo cosmológico evolucionista. E não digo positivista, porque o positivismo é apenas uma componente deste modelo cosmológico evolucionista, que combina o positivismo de Comte, o experimentalismo de Claude Bernard, o materialismo mecanicista de Büchner e Vogt, e o monismo naturalista de Haeckel, filósofos e pensadores alemães muito traduzidos em Portugal. Se há aqui um primeiro contributo para uma pesquisa a fazer, é precisamente tentar ver, do ponto de vista da história da leitura e do livro, o que foram as edições e as tiragens feitas nesta altura, sobretudo no último quartel do séc. XIX, destes autores estrangeiros que eram verdadeiros êxitos editoriais, que eram muito lidos, traduzidos e incluídos nas várias bibliotecas do povo e bibliotecas republicanas que se editavam nesta altura.

Mas este modelo cosmológico evolucionista era articulado com uma visão antropocêntrica e humanística de tipo iluminista, capaz de salvaguardar a liberdade crítica do homem como sujeito de progresso e capaz de salvaguardar a razão como instância de controlo científico da sociedade na transformação do real. Portanto, costumo dizer que o nosso Republicanismo é filho do Positivismo e neto do Iluminismo, estas são as duas componentes genéticas do nosso Republicanismo: nem exclusivamente positivista, nem exclusivamente iluminista. Por isso, mais do que um simples instrumento de justificação do que existe, à boa maneira positivista clássica, o positivismo cientista republicano arvorou-se em arma de contestação da ordem social conservadora monárquica e de fundamentação de um imaginário social prospetivo. Só que no plano ontológico derrapou também, em certa medida, para um estreito materialismo monista determinista, como meio de melhor alicerçar a crença na vitória final da razão e do ideal humanista. Esta deriva para um estreito materialismo monista determinista tornou este paradigma filosófico do nosso republicanismo em algo de muito redutor e que facilmente despertou a insatisfação de correntes e de pensadores dentro do próprio Republicanismo como será o caso de Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro e outros. Por sua vez, dentro deste

paradigma, a República surge como o fim da História, o último período da fase liberal inaugurada com a Declaração dos Direitos do Homem. E é por isso que o nosso republicanismo é um republicanismo muito determinista no plano da Filosofia da História, com a história do Homem vista como prolongamento da história da Natureza, o progresso sociológico visto na continuidade do evolucionismo biológico e do transformismo do cosmos, tudo isto no âmbito de uma mundividência totalizante da qual a República viria a ser a mera tradução final no plano jurídico-institucional. E é por isso mesmo um paradigma cultural profundamente otimista, quase messiânico mesmo que vê a República como o fruto natural da evolução do cosmos, da vida e da sociedade. E a revolução republicana é o termo dessa evolução que, em certa medida, a ação livre dos homens acaba por desbloquear e apressar.

Estamos, portanto, na presença de uma visão verdadeiramente científico-determinista que, por exemplo, um positivista como Teixeira Bastos no seu livro: *A crise*, de 1894, caracteriza da seguinte maneira: «A crise do fim do século representa a gestação de uma sociedade nova, uma nova civilização. Na ordem política o regime republicano democrático estender-se-á naturalmente a todas as nações do ocidente da Europa e, na ordem social, o operariado obterá um valioso melhoramento de condições, entre outras medidas, pela regulamentação do trabalho e pela garantia eficaz do direito de cada um aos meios de subsistência».

Só que esta visão determinista, cientista, positivista e evolucionista, de raiz iluminista, não esqueçamos também, é complementada ainda com a herança romântica do nacionalismo, e este é o terceiro traço deste paradigma filosófico. A herança romântica do nacionalismo, que introduz o finalismo na evolução da história pátria, completa o quadro de uma filosofia da história, que seculariza o providencialismo teológico no molde de um humanismo prometeico, fundado num otimismo, ao mesmo tempo determinista na sua base científica, mas também messiânico no seu impulso afetivo de expressão nacionalista. O que é de sublinhar aqui é a evidente força de atração de um paradigma baseado nestes três traços: o positivista, o iluminista e o nacionalista romântico. Porque são traços muito atuantes na formação de uma opinião pública que está a ser trabalhada incessantemente por estas ideias através da imprensa, através dos comícios, através da propaganda e que aparecem, ainda por cima, num contexto em que a cultura dominante nos anos 70, por efeitos da Geração de 70, é em grande parte uma cultura de decadentismo e de pessimismo. É um contraste absolutamente extraordinário que avulta nesta altura: contrapõem-se àqueles traços, desabafos verdadeiramente pessimistas de um Oliveira Martins, que dizia: «Somos um povo excelente, cujo fundo é a fraqueza bondosa de uma grande passividade. Estas qualidades são a origem dos nossos defeitos» (*Carta a Eça de Queiroz*, Fev-Mar 1892); de um Oliveira Martins que afirmava: «Eu francamente tenho vergonha de me apresentar a quem quer que seja, lá de fora, como português, desde que além de fracos, além de pequenos e insignificantes, temos de acabar como pulhas. O melhor é meter-se cada qual na sua concha, onde se pode sentir a consciência do isolamento honesto» (*Carta a Eça de Queiroz*, 23 julho 1892). Portanto, os republicanos assumem o papel de quem tem uma visão completamente otimista, antipessimista, antidecadentista, uma visão de esperança

e isto é extremamente mobilizador no contexto da época, ao passo que afirmações como estas de Oliveira Martins são, como é evidente, extraordinariamente desmobilizadoras.

Era isto, portanto, que eu queria desde já acentuar, nesta primeira abordagem da dimensão filosófica deste paradigma. Uma dimensão filosófica que não deixa de ser redutora. Por isso, desde muito cedo e a partir sobretudo dos anos 90, autores como Sampaio Bruno, principalmente, mas também Guerra Junqueiro, põem em causa alguns aspetos deste paradigma filosófico. Relembro, precisamente, as teses essenciais de Sampaio Bruno na *Ideia de Deus*, em 1902, obra na qual, como alguns conhecerão, ele vê a evolução da História e do Mundo no plano metafísico como a passagem de um espírito homogéneo puro que foi e há de voltar a ser (ponto de partida e ponto de chegada), para um espírito puro mas diminuído pelo destaque separativo do universo, com o aparecimento do universo e do mal que separam de Deus esse espírito puro e homogéneo inicial, para, num terceiro momento, o universo aspirar a regressar ao homogéneo inicial. Portanto, é uma metafísica marcada pela ideia da queda do próprio Deus, mas uma metafísica que parte do pressuposto da existência de um Deus inicial, que se perde, que é um Deus não onipotente, embora onisciente, que representa a unidade primordial de que o mundo e o mal se separam, e de um Deus que precisa do Homem que, redimindo-se a si próprio, acaba também por redimir Deus. Isto é uma visão completamente diferente da visão positivista clássica de Teófilo Braga e de todos os próceres do positivismo. E Sampaio Bruno nem por isso deixava de ser menos republicano que Teófilo Braga. É um Deus diferente, evidentemente, este que aqui está, do Deus do Catolicismo, é um Deus também diferente do Deus indiferente do deísmo. E há também aqui uma visão da libertação do homem pela via da fraternidade dos seres, uma visão que nega o individualismo, nesse aspeto se aproximando do altruísmo solidarista do positivismo. Uma visão em que se privilegia também todo o esforço da razão humana para operar esta ação redentora e libertadora do regresso à unidade primordial do ser.

Sampaio Bruno é um autor que valeria a pena redescobrir e revalorizar, no âmbito das comemorações da República. Penso que ele estaria a merecer uma boa biografia, para além da obra clássica de Joel Serrão. É, sem dúvida, um autor que merece ser revisitado no âmbito das comemorações republicanas.

Do mesmo modo, Guerra Junqueiro. Há nele uma redenção pela dor, que se aproxima do ponto de vista de Pascoaes e de Raul Brandão, de que falarei mais adiante e que também apostam nesta libertação por uma via redencionista. Convém, no entanto, notar que tanto as vias de Sampaio Bruno e de Guerra Junqueiro, como posteriormente também a de Teixeira de Pascoaes, embora antipositivistas, não deixam, porém, de comungar do traço profundamente otimista da filosofia da história republicana, que se baseia no valor da esperança. Nesse sentido, penso que não é correto colocar completamente em oposição a via metafísica com a via positivista. Ambas partilham de uma comum preocupação de redenção, no âmbito de um mesmo evolucionismo no sentido do Bem, no sentido da Salvação, no sentido

da Redenção, no sentido da libertação do Homem e que tem muito a ver com a filosofia anterior.

Passemos agora para a dimensão ética do paradigma cultural republicano, sem esquecer, evidentemente, que mesmo no plano filosófico, mais tarde com a *Seara Nova*, teremos duas outras alternativas – a alternativa vitalista-espiritualista ou espiritualista-vitalista de Raul Proença e a alternativa neorracionalista idealista de António Sérgio – que não se devem confundir porque são bastante diferentes uma da outra.

Na dimensão ética do paradigma cultural republicano, quais são os traços que vamos encontrar como sendo mais marcantes? Antes de mais, a fundamentação imanentista positiva e científica da moral, que assenta a inspiração jusnaturalista da normatividade da razão crítica universal e autónoma numa base sociológica de natureza orgânico-historicista, distinguindo-a assim quer da moral religiosa quer de uma simples moral formal apriorística à maneira de Kant. Seguidamente a sua expressão viril assente no culto da vontade, do trabalho e da energia, com repúdio das morais decadentistas. Uma moral que, além disso, aposta no ideal altruísta solidarista, que recusa ver o indivíduo como um ser abstrato e o insere na sua dimensão social, histórica, geográfica e étnica, superando o atomismo social pela via do associacionismo, sem cair, porém, no extremo contrário do socialismo anarquista ou do socialismo estatista. E, por último, uma moral que aposta no culto da pátria e da humanidade como substituto do culto de Deus e como único culto público, relegando todos os outros cultos para a esfera do privado. Esta é, portanto, a dimensão ética do paradigma cultural republicano que anuncia facilmente, também por esta via, futuras derivas nacionalistas. É graças a esta dimensão do culto da Pátria que nós vemos depois formar-se a alternativa saudosista de Pascoaes, como é também este culto da pátria que marcará todo um clima mental e levará Fernando Pessoa aos seus excessos de nacionalismo místico. Este culto da Pátria é qualquer coisa de central no paradigma cultural republicano e não era nada que caracterizasse a cultura dominante dos últimos anos da Monarquia Constitucional, bem pelo contrário.

Vejamos agora a dimensão política deste paradigma cultural republicano, que tem a ver com uma determinada conceção da Democracia e do Estado laico.

De facto, a conceção da Democracia deste paradigma cultural é mais marcada pela doutrina da vontade geral de Rousseau do que pela doutrina da tolerância pluralista de Voltaire. O republicanismo português tende a identificar a democracia com o regime da vontade maioritária expressa num parlamento concebido como instrumento de um partido republicano que se pretende ele próprio unificador e esmagadoramente maioritário. Portanto, é uma democracia fortemente comunitarista e blindada contra quaisquer derivas de tipo individualista liberal.

Depois, temos a conceção do Estado laico. Aqui o paradigma cultural republicano tende a cair num laicismo antirreligioso e anticatólico que fere, de facto, a neutralidade do Estado, porque ao Estado republicano competia, dentro deste paradigma, realizar a sociedade ideal prometida pela teoria evolucionista, e para isso competia-lhe eliminar todos os obstáculos culturais de natureza reacionária. Para fabricar o Homem Novo, o Estado laico teria de pôr em causa formas de alienação

religiosa de molde a poder mobilizar todas as energias afetivas para a construção da Nação republicana. Era evidente que um paradigma cultural com uma marca filosófica tão forte, como esta que aqui foi definida, tendia a chocar com a religião oficial: eram duas grandes mundividências que se enfrentavam, sobretudo a partir do momento em que o Papado romano decidira declarar guerra às heresias do século, com o célebre *Syllabus* de Pio IX (1864) e o Concílio Vaticano I (1870).

O Estado assumia a plena responsabilidade da formação moral e cívica dos cidadãos no respeito pelos princípios republicanos e patrióticos e pelos valores da modernidade encarnados na nova mentalidade positiva, científica e racionalista. A escola laica, com o professor investido da função de sacerdote laico, tornava-se, deste modo, indissociável do Estado laico, e o homem laico e republicano não manipulável pelo padre o produto final dessa escola. Como bem notou Fernando Catroga: «O vector laico do paradigma republicano conduzia a uma situação paradoxal: em nome dos fundamentos do liberalismo, o Estado protagonizava uma política de ensino anti-liberal; em nome do anti-liberalismo, a Igreja reivindicava pelo seu lado, uma política de ensino liberal.» (*O Republicanismo em Portugal, da formação ao 5 de Outubro*, vol. II, p. 371).

Vejamos agora então o traço demopédico do paradigma cultural republicano. O discurso pedagógico republicano privilegia como objetivos a formação: primeiro, de bons cidadãos – o bom cidadão é aquele que é ativo, enérgico e altruísta; segundo, de bons patriotas, mediante a transmissão da tradição nacional com vista à recuperação do orgulho pátrio; terceiro, de bons profissionais, ao serviço do progresso económico. Portanto, o modelo de ensino privilegiado é aquele que é orientado para finalidades de ordem político-económica. A partir daqui os republicanos diferem nas estratégias a seguir. Grosso modo: há uma estratégia que privilegia a chamada *revolução de baixo*, que privilegia o ensino primário e o combate ao analfabetismo; e há uma estratégia que privilegia a chamada *revolução de cima*, que, pelo contrário, concede mais importância à reforma do ensino superior e do ensino secundário, porque – e é esta aliás a linha da *Seara Nova* – é mais importante formar bons professores e revolucionar ou reformar a mentalidade das elites dirigentes, pois só a partir daí se pode também, finalmente, encontrar um novo modelo educativo e uma educação mais eficaz para todos.

Esta utopia demopédica privilegia a figura do intelectual professor, visto como um modelo de virtudes cívicas, como o apóstolo que extirpa os preconceitos e fanatismos que impedem de alcançar a cidadania, como o responsável pela educação cívica, moral e patriótica. Por isso, educar os educadores é, sem dúvida, uma prioridade estratégica. Esta utopia demopédica, para além da escola, envolve também toda uma cultura da conferência, da festa cívica, do comício, do jornal, da recita, do livro e da revista. A cultura da revista é uma cultura muito importante, porque a cultura republicana é uma cultura que se cria, que se organiza, que se difunde através da revista e de revistas que são órgãos de movimentos. Os anos que vão do princípio do século ao final dos anos 20, são verdadeiramente de uma riqueza extraordinária, no que diz respeito à criação de múltiplas revistas, umas com características estéticas, outras de pensamento, as mais variadas, de uma pluralidade

verdadeiramente assombrosa. É um aspeto a que voltaremos na parte conclusiva da nossa conferência.

Por fim, gostaria de sublinhar uma última dimensão deste paradigma cultural republicano, que é a dimensão estética. Os republicanos privilegiam o modelo estético do realismo literário e do naturalismo pictórico e plástico. Consideram-no praticamente a única corrente estética adequada à evolução do espírito humano. Correntes como o Simbolismo, que surge nos anos 90 do século XIX ou o Parnasianismo, são correntes minoritárias e de alguma maneira desprezadas pelos republicanos. Aquela não é de facto a estética deles, porque a arte está ao serviço do bem, a arte pela arte é qualquer coisa de profundamente gratuito para um republicano que se preze. Proença na sua resposta ao inquérito da Águia, de 1910-11, tenta superar este dilema da arte social e da arte pela arte, em nome da confluência do Belo e do Bem. Mas esta posição de Proença é uma posição heterodoxa no meio republicano da época. Já a poesia de um Cortesão, muito marcada por um neorromantismo, é erigida na altura como um verdadeiro modelo estético. Guerra Junqueiro, que também acaba por se inserir numa visão/corrente neorromântica, acabará por ser, como sabemos, uma espécie de poeta oficial do regime apesar de a sua metafísica estar em grande parte em contradição com o positivismo evolucionista dominante na área republicana. Isto fará com que a cultura literária republicana, não seja, em si mesma, muito rica. Os seus grandes vultos afirmam-se, já depois de 1910, numa linha contrária, afinal de contas, a este paradigma naturalista e realista dominante. Os republicanos andaram desesperadamente em busca de dignos sucessores de Eça e Ramalho Ortigão, não os encontraram, praticamente não os tiveram. Aquilino Ribeiro é um tipo de romancista que tem a sua heterodoxia, nomeadamente por todo o lado erótico-carnal dos seus romances, mas, por outro lado, é marcadamente regionalista, portanto com um alcance também de certo modo limitado. E Raul Brandão é um grande e imenso nome que escapa completamente a esta estética naturalista republicana, sem por isso deixar de ser convictamente republicano, pois não tinha dúvidas nenhuma no que dizia respeito à superioridade do regime político republicano em relação ao regime monárquico, embora também muito crítico daquele nas suas memórias.

Está terminada a caracterização do paradigma cultural republicano.

Agora gostaria de abordar, de uma forma muito sintética, as várias correntes, tendências e movimentos que vão surgindo após a implantação da República. Com esta nota prévia: o triunfo político da República, em 1910, se, por um lado, é a expressão e a consequência de um certo triunfo intelectual nos anos 90 e na primeira década do século XX deste paradigma cultural, imensamente propagado das mais diferentes maneiras, marca ao mesmo tempo o início de uma profunda contestação a este mesmo paradigma. Sintetizando de uma forma um tanto provocatória, e porventura excessiva, a República ao mesmo tempo que triunfa politicamente, em 1910, começa a ser derrotada culturalmente, e isto é algo muito curioso de analisar



e sobre o qual é preciso também refletir. Um triunfo político desencadeia, de certa maneira, uma derrota cultural!

Vejamos, antes de mais, o primeiro grande movimento cultural do pós-5 de Outubro, que é, sem dúvida, a *Renascença Portuguesa* e a sua filosofia saudosista. É um movimento criado por jovens intelectuais profundamente republicanos. Nenhum dos seus principais mentores pôs alguma vez em causa o seu sentimento republicano: Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, os três grandes nomes da *Renascença Portuguesa*, sempre afirmaram esse seu credo republicano. Ora, a filosofia saudosista, é também ela, uma filosofia de otimismo profético da história e do papel de Portugal no mundo. Não é uma filosofia depressiva, como aparentemente o seu nome poderia sugerir. Para Teixeira de Pascoaes, o 5 de Outubro é o primeiro sinal da terceira fase da Saudade, depois de uma fase inconsciente ativa presente nos Descobrimentos, depois da fase consciente contemplativa, que vai do século XVII até ao princípio do século XX, a República inauguraria a fase consciente ativa da Saudade. Competia-lhe criar uma arte e cultura portuguesas, que afirmassem Portugal no mundo, embora sem enjeitar o progresso material. Esta preocupação com o progresso material é, de certo modo, uma concessão de Pascoaes no âmbito da polémica com Sérgio, para que não fosse confundido com um retrógrado conservador pré-moderno, deste modo se distinguindo do Integralismo Lusitano, que é uma utopia regressiva. O que é curioso é que os nossos saudosistas também eles começam por um diagnóstico dos males do português, a famosa doença da vontade, que é fruto da educação jesuítica, segundo pelo menos Jaime Cortesão, e também eles propõem uma terapêutica que assenta na obra educativa das elites artísticas e intelectuais, através do impulso afetivo da saudade, como desejo do futuro, como espírito lusitano criador, revelador do heroísmo e da beleza da raça. Ora, esta filosofia da saudade, mereceu, como já o sabemos, contestação profunda de Raul Proença e de António Sérgio. Uma contestação feita a dois níveis: no que diz respeito, por um lado, à essência mesmo desta filosofia, que não passaria de elucubrações metafísicas, poéticas, místicas, sem qualquer fundamentação na realidade; mas, o que não é muito sublinhado é que há um outro veio da contestação de Sérgio e Proença à filosofia da Saudade, que tem a ver com o facto de considerarem que erigir a Saudade e o Saudosismo como filosofia oficial do grupo da *Renascença Portuguesa* era profundamente redutor, ou seja, acabava por prejudicar o outro grande objetivo da *Renascença* que era o objetivo demopédico, afinal de contas, educar o povo português e promovê-lo culturalmente. Quando Pascoaes acaba por promover o seu Saudosismo como a filosofia oficial da *Renascença* está a prejudicar este objetivo estratégico, está a limitar a base de apoio da *Renascença Portuguesa*, e a *Seara Nova* constitui-se em grande parte, precisamente, para conseguir um alargamento da base de apoio para um projeto fundamentalmente demopédico.

De facto, ao partir do princípio de que existe uma alma portuguesa, com um perfil eterno e original que gerou a Saudade, contra as más influências literárias, políticas e religiosas, vindas do estrangeiro, contra a obsessão da Europa, e ao pretender que, depois do 5 de Outubro ter operado a libertação do papado de Roma, havia agora que operar a libertação cultural de Paris, o saudosismo punha em causa

aquilo que era, no fundo, um dos traços fundamentais da cultura republicana: o seu alinhamento pela Europa progressiva do seu tempo, o seu alinhamento por uma cultura de progresso e de progresso económico. É isto que desencadeia o choque frontal entre Pascoaes e António Sérgio. Por mais sedutora que seja a construção pascoalina da saudade como uma síntese e unidade de tudo o que existe, a síntese entre o espiritualismo cristão e o naturalismo pagão, entre o etnos semita e o etnos ariano, entre o desejo como dor e o desejo como alegria, entre a esperança do futuro e a lembrança do passado, esse “sangue espiritual da raça”, tudo isto é algo que faz sorrir uma personalidade eminentemente racionalista como Sérgio, mas que não deixa também de ser alvo de críticas de outros menos racionalistas, como o próprio Proença que, vitalista embora, não alinha neste tipo de elucubrações.

No contexto deste Seminário e da questão religiosa, convém aqui referir uma proposta muito curiosa de Pascoaes sobre a Igreja Lusitana, que é pouco recordada hoje em dia. Na sequência do seu nacionalismo místico poético da alma portuguesa, ele propõe, coerentemente, uma reforma da Igreja – da nossa Igreja –, através da fundação da Igreja Lusitana: na base, o povo português é um povo religioso mas não católico, por isso mesmo criou a Saudade, e conviria imenso à República de Portugal, não a separação das igrejas do Estado, mas a separação de Roma, podendo talvez eliminar-se o alto clero que foi quase sempre uma nódoa estrangeira na nossa pátria, à semelhança dos políticos. Era necessária a fundação definitiva da Igreja Lusitana, devendo a mesma ficar integrada no Estado e ser por ele superiormente dirigida, sendo o Estado representado, é claro, por autênticos portugueses de inteligência e coração. Portanto, o projeto político de Pascoaes passa muito por esta Igreja Lusitana juntamente com a organização municipalista do país.

Só que a *Renascença Portuguesa* não é só o Saudosismo. A *Renascença Portuguesa* é o tal projeto demopédico que Sérgio sintetizou muito bem, quando lembrou que o motivo principal da *Renascença* tinha sido o de operar uma revolução cultural na pátria portuguesa, por via de uma larga ação educadora, através da criação de jardins-escola, escolas oficinas, universidades populares, revistas, conferências, etc. Jaime Cortesão, na carta que dirigiu a Raul Proença em 1911, sobre a constituição da *Renascença Portuguesa*, falava na necessidade de um escol de intelectuais e artistas com uma ação social orientadora e educativa, isenta de facciosismos políticos. Esta tensão entre Saudosismo e um propósito mais demopédico está logo presente nos dois manifestos falhados da *Renascença* – o manifesto de Teixeira de Pascoaes, que é, no fundo, um convite à arte de ser português e a ressuscitar a pátria portuguesa; e o manifesto de Proença que é um convite à arte de ser europeu.

A maneira da *Renascença* resolver esta contradição é criar uma nova revista ao lado da Águia, *A Vida Portuguesa*, dirigida por Jaime Cortesão, que é alguém que participando, é certo, do credo saudosista, é muito mais sensível à necessidade das reformas e à tal via demopédica. *A Vida Portuguesa* faz um inquérito à situação da sociedade portuguesa nos seus diferentes aspetos, propõe reformas a vários níveis, e, portanto, estimula esse lado demopédico. Simultaneamente, a criação das universidades populares no Porto, Coimbra, Póvoa de Varzim, Vila Real, Viseu, prolonga essa ação reformadora demopédica, juntamente com as edições – a *Re-*

*nascença Portuguesa* é verdadeiramente uma fábrica editorial, publica mais de 200 títulos, entre 1912 e 1929 – e tudo isso, configura um movimento cultural com recetividade e com capacidade de difusão, o que foi muito bem estudado por Paulo Samuel, na sua obra sobre a *Renascença Portuguesa*.

Mas para além da expressão poético-mística do Saudosismo, há uma expressão filosófica que terá também alguma importância no contexto da cultura republicana da época, e que é o idealismo criacionista do Leonardo Coimbra. Por um lado, este idealismo criacionista demarca-se do racionalismo intelectualista, vê a realidade como acção criadora, pronuncia-se por uma nova teoria do conhecimento que se demarca, quer do empirismo puro, quer do racionalismo kantiano, quer também do racionalismo hegeliano, mas também não se identifica completamente, ao contrário do que muita gente crê, com o intuicionismo bergsoniano. Leonardo Coimbra fala de uma racionalização da intuição, na necessidade de achar a justa harmonia da intuição e da razão, o pensamento é um processo dialético de construção da realidade que nos leva da mónada inferior da matéria à mónada superior da pessoa moral – Deus, logo da Ciência à Moral e à Religião por via do amor. A realização artística inseparável da realização moral, já a vida moral é um grau bem mais alto da vida artística, e a poesia é um maravilhoso equilíbrio entre a sensibilidade e a representação. E por último, temos ainda no âmbito do Saudosismo, para além da expressão místico-poética e da expressão filosófico-idealista do Criacionismo, a expressão dramaturgico-metafísica próxima do Simbolismo, presente na obra de um grande dramaturgo, um dos maiores desta época – António Patrício, que consegue operar uma síntese entre saudosismo, simbolismo e vitalismo nietzschiano. Considerando que a saudade é uma contradição entre o desespero e a alegria louca, como em *D. João e a Máscara* e em *O Fim*, é uma contradição entre o amor e a morte, é contradição entre a morte e a vida, como em *Pedro o Cru* e *Diniz e Isabel*, numa postura de certo modo niilista, procurando a síntese pascaliana, ou melhor, transformando a síntese pascaliana numa tensão dolorosa e trágica. De certo modo, esta expressão dramaturgica metafísica simbolista de António Patrício já está muito próximo daquilo que eu considero, então, a segunda grande tendência e corrente da cultura republicana desta época, que é o pessimismo trágico, representado por um Manuel Laranjeira e um Raul Brandão.

Manuel Laranjeira, também ele um republicano formado no positivismo – chega a ser presidente da câmara em 1912, em Espinho –, acaba por ser influenciado por todo um novo clima irracionalista do princípio do século XX, que começa a apanhar toda a Europa, define bem o seu estado de espírito nesta sua carta a Amadeu de Sousa Cardoso, em 24 de dezembro de 1905: «Eu sou um filho deste século, deste século de tristeza, de ansiedades impossíveis de satisfazer, de tédio, em suma. O espírito do homem contemporâneo voa muito alto, a uma altura em que o coração humano não pode atingir. O resultado é o homem pedir (exigir é que é) à vida, coisas que ela não pode dar.» Ele parte de uma dialética da crença e da descrença («Bem sabes crer ou não crer, eis o dilema, o segredo de viver ou de morrer.») para chegar a uma ideia do destino como fatalidade, em que o “desejo de viver já não tem asas e a vida dá vontade de morrer.» Em que se vive para o nada: «em tudo vejo a

morte, e assim ao ver que a vida já vem morta cruelmente, logo ao surgir, começo a compreender como a vida se vive inutilmente.» Claro, isto desemboca no suicídio, em 1912. Há aqui uma contradição extraordinária entre um homem republicano formado naquele paradigma cultural que eu há pouco descrevi, e que chega ao fim da vida convicto de que afinal aquilo não conduz a nada, e que a vida não vale a pena viver. Isto depois de ter ensaiado, antes, a resposta esteticista e elitista do homem de génio e criador, sob a influência nietzschiana.

Mas, sem dúvida, o grande representante desta corrente do pessimismo trágico é Raul Brandão.

Raul Brandão que nas suas memórias define assim o momento presente, isto em 1910, no ano da implantação da República: «A vida antiga tinha raízes, talvez a vida futura as venha a ter. A nossa época é horrível porque já não cremos – e não cremos ainda. O passado desapareceu, do futuro nem alicerces existem. E aqui estamos nós, sem tecto, entre ruínas, à espera.» É um parágrafo admirável das suas memórias que tem tudo a ver com toda a temática que ele vai desenvolver no seu grande romance – *Húmus*, em 1917. Aí, o espanto surge como a consciência do absurdo da existência, da qual não obstante irrompem intermitentemente jatos de sonho. O sonho é visto como possibilidade de evasão face à certeza e miserabilidade de uma existência sem perspectivas. Escreve ele: «A verdade amarga e única é esta: é que na vida é preciso sonhar para não se morrer transido, tantos são os pontapés que a gente leva na alma e noutra parte.» (in *A Morte do Palhaço*). E há ainda aquela célebre reflexão no *Húmus* sobre a existência de Deus: «Se Deus existe... se a vida se reduzir só a isto, seria uma vida abjecta. Dentro em mim, tudo me fala numa lei, numa lógica, numa razão de ser, num sentido. Mas se Deus não existe... sou nada no infinito, estou só, neste absurdo que me impele e me esmaga. Só contei contigo meu Deus – e agora quero crer e não posso crer. Estou aqui defronte do espanto e sinto-me perdido na vastidão infinita. Tudo o que disse, disse-o diante do vácuo, tudo o que sofri, sofri-o diante do vácuo, todo o meu desespero, a minha dor, a renúncia, os esforços, o calvário, diante do vácuo.» Como estamos longe daquele paradigma cultural republicano definido antes de 1910!

Chamo a vossa atenção, a propósito de Raul Brandão, para um estudo verdadeiramente exemplar, mais uma vez do Professor Fernando Catroga, inserto no Colóquio promovido pelo Centro Regional da Universidade Católica no Porto em 1999, e publicado em 2000. Aliás, o Centro Regional do Porto da Universidade Católica, convém que seja dito, fez dois excelentes Colóquios – um sobre Raul Brandão e outro sobre Guerra Junqueiro, e publicando as respectivas Atas que são verdadeiramente do melhor que se escreveu quer sobre Guerra Junqueiro, quer sobre Raul Brandão, num excelente serviço prestado à cultura portuguesa. Nessa comunicação, o Professor Fernando Catroga dizia que Brandão «afinava pelo diapasão daquela minoria, para quem, se Deus foi morto pelo homem, seria uma catástrofe definitiva dar-Lhe o último golpe de misericórdia. Ao contrário, grande tarefa do futuro seria ressuscitá-Lo. Sem isso a humanidade morreria às mãos do seu próprio crime». Porque «Se Deus existe eu sou um homem, se Deus não existe, eu sou outro homem completamente diferente». Ou seja, Brandão vai, no fundo, procurar ressuscitar

Deus, de facto, na sua obra e na sua reflexão. Um Deus pessoal, um Deus que não se confunde com o Deus do deísmo, nem com o Deus-Espírito à Hegel. Insurge-se sempre contra a concepção de um Deus-força que pela negação, tudo destrói, destrói e caminha, esse Deus não lhe era nada. Mais do que o amor intelectual de Deus, ele procura um Deus cordial que, como em Pascal, só podia ser o Deus de Jesus Cristo, o Deus vivo e o Deus dos vivos. Inspira-se, afinal, numa concepção pampsiquista do universo, mais do que panteísta, o que o leva a uma posição cristocêntrica, em que Cristo aparece como o redentor humano universal. Baseia-se, assim também, numa concepção filosófica que acentua os limites do racionalismo. Como, por exemplo, nestas palavras de uma personagem sua: «A razão, só a razão fria é que eles admitem e a intuição, porque não, pois não é como se um homem se servisse apenas de uma das mãos tendo duas? Não será incompleto tudo o que fizermos com apenas uma parte da nossa alma?» E considera que não basta responder à pergunta do *como*, é preciso responder à pergunta do *porquê*, e do *para quê*.

Fazendo de novo a ligação à questão religiosa, aliás o título da comunicação do Professor Fernando Catroga era «Brandão e a questão religiosa», também Brandão tem uma posição completamente heterodoxa, como republicano, relativamente a esta questão. Começa, aliás, por fazer uma curiosa reflexão sobre Afonso Costa nas suas memórias, ao marcar a sua diferença em relação aos homens que não creem em Deus, considerando que isso é uma falha tremenda e que ele tem necessidade da presença do sagrado: «Eu tenho sempre medo dos homens que não querem Deus para ficarem mais à vontade no mundo. É certo que tenho conhecido alguns seres extraordinários, sem Deus, nem religião, mas estes tipos excepcionais têm Deus dentro, quer queiram, quer não queiram, e às vezes, mais luminoso do que os que andam sempre a falar n'Ele como se Deus fosse uma coisa de trazer por casa».

De facto, Brandão está na linhagem de Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Teixeira de Pascoaes, quando acentua a necessidade da presença do sagrado na vida pessoal e coletiva dos homens. Afasta-se do ateísmo e do agnosticismo. Não se contenta com uma moral social baseada na autossuficiência imanentista. Repudia uma simples religião da humanidade. Não se contenta com a religião da pátria. Acaba por defender o sistema concordatário, porque segundo ele, é aquele que salvaguarda melhor o papel social e simbólico da Igreja, bem como a vocação metafísica e religiosa do Homem. O seu propósito qual é? É, muito sinteticamente, cristianizar a Igreja: «O Cristianismo vai morrer no mundo para renascer só alma», afirma ele, «O homem há-de ser livre e crente.» Isto em 1912. Acentua a importância do simbólico e do ritualismo religioso e aí há uma diferença entre Raul Brandão e Sampaio Bruno: Brandão é favorável à própria oração, que é uma forma de comunicação entre Deus e os humildes, os pobres. Fala da importância do ensino religioso na escola, um ensino em que se fale do Deus vivo. No fundo, o que ele pretende é um cristianismo despidido das deturpações ultramontanas e clericais, um cristianismo visto como um caminho de redenção da precariedade da condição humana. Esta será também a posição de Leonardo Coimbra, em boa parte. E é, no fundo, como lembra Fernando Catroga, o caminho traçado também por Guer-

ra Junqueiro quando numa frase célebre nos falava de que era necessário «roubar Cristo à Igreja, roubar o Gólgota ao Vaticano, roubar o evangelho aos *Syllabus*». Esta afirmação de Guerra Junqueiro é realmente paradigmática de um determinado cristianismo metafísico em que toda esta linha republicana comunga. E, no fundo, como dizia também Guerra Junqueiro: «Só destruiremos as religiões com uma nova religião. Os deuses morrem, mas Deus é eterno».

Passo então para a terceira corrente importante no âmbito da República pós-1910, que é a corrente modernista futurista, e vou resumir o essencial. Também Fernando Pessoa e Almada Negreiros partem de um diagnóstico decadentista da sociedade portuguesa. O próprio Fernando Pessoa, quando define o sensacionismo, defini-o como expressão do decadentismo, o sensacionismo não é mais do que um grupo de “descendentes directos do movimento decadente e simbolista”. O elogio e a apoteose da força que os caracteriza é apenas aquela “ânsia de sensações fortes, aquele entusiasmo excessivo pela saúde que sempre distinguiu certas espécies de decadentes”. É isto que está na base do famoso *Ultimatum* de Álvaro de Campos. E veja-se a caracterização do português no não menos famoso *Ultimatum* futurista às gerações portuguesas no século XX de Almada Negreiros: «o português, como todos os decadentes, só conhece sentimentos passivos, a resignação, o fatalismo, a indolência, o medo do perigo, o servilismo e até a inversão.» E a forma como ele termina o manifesto: «Coragem portugueses, só vos faltam as qualidades». Mas o que é curioso é que também qualquer deles preconiza terapêuticas otimistas. É um outro traço que os une e que une esta corrente a outras, esta visão de que para um diagnóstico decadentista há que encontrar uma terapêutica otimista.

Pessoa baseia essa terapêutica otimista no papel de uma elite antiliberal, uma elite artístico-científica, com base sua teoria do génio aristocrático intelectual como agente reformador da sociedade, uma teoria de clara inspiração nietzschiana. Para ele há uma barreira entre a elite e o povo, que o povo nunca conseguirá transpor, chegando a afirmar que o operário se encontrava mais próximo do macaco que do homem culto. E o seu nacionalismo místico do Quinto Império é a renovação do mito sebastianista, apesar de não ser incompatível com a defesa de uma modernidade técnico-industrial, nesse ponto se distinguindo da utopia regressiva do Integralismo Lusitano. Tudo isto fazendo da revolução estética uma espécie de metáfora da necessidade de revolucionar toda a ordem social e até a própria vida, impondo à política uma visão estética do mundo – a política é uma forma subordinada da estética.

Com Almada temos também um elitismo anti-igualitário como terapêutica. Afirma ele: «É preciso violentar todo o sentimento de igualdade». Mas aposta preferentemente num cosmopolitismo, não num nacionalismo místico como Pessoa, ao mesmo tempo que pratica o culto dos valores nietzschianos: do amor ao perigo, da glória, da aventura, do orgulho, com o elogio da própria guerra.

Há aqui, portanto, pontos comuns nestas várias correntes. A convergência de um diagnóstico decadentista, mas também a confiança otimista nas elites intelectuais e nos seus instrumentos de ação. Mas tudo o mais é diverso: uns democratas, outros autoritários, uns apostando nos valores republicanos liberais, outros nos va-

lores nietzschianos. Seja como for, penso que a corrente futurista é, de todas estas correntes, aquela que claramente mais se aparta do mundo cultural republicano, há ali outra coisa que está em gestação, que já tem muito pouco a ver com o mundo cultural da República.

Resta-me a última corrente, a corrente seareira, cujos principais aspetos sintetizei num trabalho que apresentei no Colóquio que deu origem ao livro *Revistas, Ideias e Doutrinas*, publicado em 2003, com um conjunto de intervenções sobre as vastas revistas culturais desta época. É importante, sobre isto, afirmar que não existe uma filosofia oficial da *Seara Nova*: os seareiros não quiseram cometer o mesmo erro que Pascoaes cometeu com a *Renascença Portuguesa*, que foi impor-lhe uma filosofia oficial. Os primeiros a criticar esse erro estratégico de Pascoaes não iam cometer obviamente o mesmo erro com o grupo da *Seara Nova*. E como a revista *Seara Nova* agrupa personalidades tão distintas como Proença e Sérgio, mas também Raul Brandão, que está nos antípodas de muita da filosofia oficial republicana, o que existe é apenas uma estratégia comum e um propósito demopédico comum.

A *Seara Nova* assume-se não como expressão e órgão de uma corrente estética, ou mesmo de uma corrente de natureza simplesmente doutrinária ou cultural, mas como expressão e órgão de um grupo de intelectuais políticos, dotado de um pensamento estratégico de intervenção política suprapartidária na sociedade portuguesa, com vista a superar a crise mental, ideológica, política e económica do regime liberal republicano em vigor. Portanto, a revista é indissociável de um grupo que se considera a si próprio como uma elite intelectual dinamizadora de um movimento de renovação de toda a elite intelectual portuguesa, e de criação de uma opinião pública forte e consciente, que se impusesse aos políticos, e sem o qual seria impossível levar a cabo, com eficácia, as profundas reformas estruturais de que o país carecia. E vai procurar desempenhar uma tripla função: uma primeira, de propaganda de uma estratégia centrada na subordinação dos políticos a uma renovada elite intelectual, criadora de um plano de reformas apoiada por uma forte opinião pública; uma segunda, de combate doutrinário e cultural às ideologias de extrema-direita e em menor grau de extrema-esquerda e às estéticas vanguardistas, em nome da superioridade intelectual e moral de uma alternativa democrático-socialista e de uma estética subordinada a valores éticos humanistas e racionalistas; e, por último, a crítica aos defeitos das instituições vigentes e ao comportamento dos seus dirigentes.

Portanto há aqui propostas de natureza estratégica e de natureza política evidentes, que podem congrega nomes de personalidades tão diferentes como Sérgio e Raul Brandão, mas não há aqui um paradigma cultural alternativo ao antigo paradigma cultural republicano. O que há é, pela obra de reflexão filosófica de Raul Proença e pela obra de reflexão filosófica de António Sérgio, uma contestação profunda ao paradigma positivista, tanto num como noutra, em nome de alternativas diferentes – espiritualista vitalista no caso de Proença; racionalista crítica no caso de Sérgio.

Vimos que em todas estas correntes existe um comum diagnóstico decadentista da sociedade portuguesa; uma comum terapêutica elitista a operar por vias

intelectuais e artísticas; há também uma crítica da razão, como fabricadora de conceitos abstratos universais em muitas delas, em nome da mística da saudade e da intuição criativa, como no saudosismo, ou em nome da angústia e do desespero, como no pessimismo trágico.

Se procurarmos agora abranger o conjunto da cultura republicana da I República, o que vemos é uma pluralidade contraditória de correntes e valores, em que temos uma tensão permanente entre o vetor patriótico nacionalista e o vetor cosmopolita internacionalista; uma tensão permanente também entre o vetor popular democrático e o vetor elitista aristocrático. Nota-se também a ausência de correspondência entre correntes estéticas e correntes políticas, o que me parece ser um traço interessante a sublinhar. Defensores e opositores da República podem coexistir nos mesmos campos estéticos, o conservadorismo em matéria de gosto estético não é exclusivo do campo monárquico e os modernistas contestam abertamente a República; um progressista em política não é necessariamente um revolucionário na estética.

O que vemos igualmente é um clima de intensa conflitualidade polémica, em consequência de uma alargada liberdade de pensamento e de expressão, apesar de alguns atos de censura pontuais, mas que contrastará flagrantemente com o clima da repressão e censura do Estado Novo.

Por último, a vida cultural republicana decorre num ambiente global de abertura à inovação, de mobilidade de exaltação dos valores do progresso e da modernidade, a que sucederá o ambiente de paralisia e estagnação imposto pelo Estado Novo.


Para este ambiente de abertura à inovação e à mobilidade, e de conflitualidade polémica, muito contribuiu a pluralidade de revistas, de grupos, a capacidade de livre expressão, de livre pensamento, uma vez mais, que todos esses movimentos e revistas protagonizaram na sua época, e nesse aspeto, eu chamo a vossa atenção também para o artigo introdutório do volume coletivo *Revistas, Ideias e Doutrinas – Leituras do Pensamento Contemporâneo*, publicado em 2003, da autoria de Luís Crespo de Andrade, que mostra bem como as revistas foram fundamentais para criar este novo ambiente cultural mais livre, mais criativo, mais polémico, que caracteriza a vida cultural da I República: “Conferiram, em síntese, à vida cultural uma presença intensa das ideias e emprestaram-lhe uma ampla diversidade. No seu todo, formaram um agora virtual na qual as elites se formaram e reviram, nos muitos órgãos em que os diferentes pontos de vista doutrinários se afirmaram e confrontaram” (p. 13).

Comecei por uma caracterização do paradigma cultural republicano, terminei com uma caracterização da vida cultural da I República, porque penso que abordar a cultura republicana implica três aproximações: definir um paradigma, definir as várias linhas de contestação a esse paradigma, e, por último, tentar definir uma vida cultural que se desenvolve ao abrigo desse paradigma e ao abrigo das várias linhas de contestação ao mesmo.



## A SEPARAÇÃO DO ESTADO E DA IGREJA: QUANDO SEPARA, QUE SEPARA E PORQUE SEPARA

LUÍS SALGADO DE MATOS <sup>†</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-4652-709X>

«Quando recebo uma carta do primo Nicolau, não sei se devo mandá-la ao meu confessor ou ao meu primeiro-ministro». Esta frase é de um chefe de Estado laicista ou de um chefe de Estado clerical? Interpretemo-la. O seu autor separa bem o domínio da Igreja Católica («o meu confessor») do Estado («o meu primeiro ministro») e censura «o primo» que não procede a semelhante distinção, pois nas suas epístolas mistura assuntos religiosos e estatais. Esta censura sugere-nos que a frase é de um chefe de Estado laicista; mas não é de um laicista; a frase é atribuída ao Imperador Francisco José, o catolicíssimo soberano do Império Austro-Húngaro. O rei católico por excelência, o protetor do Papado, o ódio de estimação dos laicistas do começo do século passado, subscreveu uma frase que um laicista não enjeitaria.

O que explica esta aparente incongruência? Procuraremos a resposta num argumento em dois momentos: o teórico e o histórico.

### **O momento teórico da separação do Estado e da Igreja**

É evidente que o Imperador Francisco José pressupõe uma divisão social do trabalho bem diferente da que implicitamente atribui ao primo: Estado e Igreja distinguem-se um do outro com clareza, pelo menos enquanto destinatários de assuntos a despachar. Sabermos quem é o primo ajudar-nos-á a precisar aquela pressuposta divisão social do trabalho. O primo é o Czar das Rússias, Nicolau II, a cabeça do cristianismo ortodoxo. A crítica de Francisco José ao primo Nicolau tem por isso que estar situada no interior do cristianismo. Francisco José pertencia ao cristianismo ocidental que desde cedo regulou as relações entre a religião e o século, o sacerdócio e o império, a Igreja e o Estado aplicando a doutrina das duas espadas, ou dos dois gládios. Temos por isso que nos deter um pouco nesta doutrina.

### **A doutrina das “Duas Espadas”**

Ela nasce da interpretação do «dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus», constante dos Evangelhos sinóticos; as «duas espadas» surgem como símbolo dos dois poderes, o secular e o espiritual, noutra episódio neotestamentário, situado no começo da Paixão, no qual Cristo recusa pegar numa delas<sup>1</sup>. A

<sup>†</sup> Investigador principal no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR); Doutor em Sociologia Política pela Universidade de Lisboa e Agregado em Instituições Políticas pela Universidade Nova de Lisboa. Faleceu a 15/02/2021

<sup>1</sup> Cf. *Lucas* 22, 38; Luís Salgado de Matos – *O Estado de Ordens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 84 [nota]).

exegese católica julgou encontrar no Antigo Testamento uma base para esta doutrina; assim, depois de Melquisedeque, um protomessias, Deus teria separado os seus dois poderes, o espiritual e o temporal, devido à fraqueza dos homens. A doutrina das duas espadas recebeu a sua forma perfeita nos escritos do Papa Gelásio I, no final do século V, em particular nas suas cartas a Atanásio, imperador bizantino. É preciso esperar pelo quarto tratado e pela duodécima epístola do Papa Gelásio para, segundo Carlyle, alcançarmos a «formulação definitiva das relações entre as duas esferas»; leiamos alguns traços decisivos: «Ó augusto Imperador! Sem dúvida este mundo é principalmente regido por dois principados: a autoridade sagrada do pontífice e o poderio (*potestas*) real»<sup>1</sup>; assinalemos que «augusto» era uma forma de tratamento protocolar, mas que divinizava o imperador; Gelásio já esclarecera: «aos imperadores cristianos, para serem na vida eterna, faltam-lhes os pontífices, e os pontífices usarão nas coisas temporais as disposições imperiais»<sup>2</sup>; acrescentou, dirigindo-se ao imperador: «a autoridade do sacerdote é tanto mais pesada quanto responde no exame divino pelos próprios homens que são reis»<sup>3</sup>.

Mas o Imperador do Oriente nunca respondeu às cartas de Gelásio e a doutrina das duas espadas nunca foi aceite pela ortodoxia. A doutrina separatista logo pareceu óbvia aos ocidentais, talvez por replicar o domínio espiritual da filosofia pagã sobre o Império, que Lucien Jerphagnon analisou com fulgor, mas é mais do que discutível em termos de teologia política cristã; sem entrarmos no fundo desta questão, anotemos que as duas espadas não são mencionadas no evangelho joânico; por outro lado, Cristo recusa a espada, pelo que a teoria devia ser designada por «um gládio» (ou recusa as duas espadas, e então o cristianismo devia recusar a teoria); na sua formulação habitual, é uma doutrina apenas negativa, suspendendo a religião às portas do século<sup>4</sup>.

Era na ortodoxia que se situava o Czar Nicolau. Por isso, o soberano russo não seguia a doutrina das duas espadas, não era separatista e desrespeitava a divisão social do trabalho que parecia instintiva ao conservador mas ocidental, e por isso separatista, Francisco José.

### O que a separação separa

Que separava a doutrina gelasiana? Separava dois tipos de ação humana e duas instituições, cada uma das quais submetida a uma cadeia de comando própria e autónoma. O «dois» pressupõe as «espadas»: antes da separação, estão as duas instituições, como entidades logicamente pré-existentes à separação.

A Igreja pode ser separada (independente) do Estado mas – e é uma questão diferente – pode ser separada (independente) da organização política? A organiza-

<sup>1</sup> Gelásio I – *Epístola XII*.

<sup>2</sup> Gelásio I – *Tractatus*. Tradução nossa do original latino, cotejado com a versão inglesa em R. W. Carlyle; A. J. Carlyle – *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. Vol. I: *The Second Century To The Ninth*. Edimburgo e Londres: William Blackwood & Sons, 1950, p. 190.

<sup>3</sup> Gelásio I – *Epístola XII*.

<sup>4</sup> Cf. Lucien Jerphagnon – *Les Divins Césars: Idéologie et Pouvoir dans la Rome Impériale*. Paris: Hachette-Littératures, 2009.

ção política é a *polis* dos gregos, é o todo social com capacidade de ação conjunta, e de que o Estado é, nas atuais condições da divisão social do trabalho, uma instituição. Está aqui a questão central da liberdade religiosa, digamo-lo de raspão. É inconcebível uma igreja separada da organização política. Raciocínio paralelo é lícito em relação ao Estado: pode ele ser separado da organização política? Por certo que não. Anotemos que o discurso dominante identifica o Estado com a organização política – mas essa identificação apenas é lícita no totalitarismo, cuja maldade e transitoriedade reconhecemos.

A doutrina gelasiana pressupunha também as duas instituições, *Imperium* e *sacerdotium*, Estado e Igreja. Mas Gelásio não só separava as instituições Estado e Igreja: hierarquizava-as, impunha-lhes que colaborassem uma com a outra; separava, mas unia. Esta distinção entre separação com e sem colaboração é sobretudo importante para a concretização de uma dada separação, mas também nos elucida sobre a ontologia da separação, pois o princípio da colaboração homenageia o princípio da unidade da organização política: a colaboração é exigida por essa unidade superior a qualquer das suas partes.

Gelásio preferia que a Igreja coordenasse essa colaboração, pelo menos do ponto de vista espiritual. Neste ponto surgiram depois as maiores divergências. Alguns consideraram que o Estado representava o povo, seria por isso uma instituição superior à Igreja, e que esta devia subordinar-se àquele, em nome do princípio da «supremacia do poder civil».

Para definirmos o que é separado, temos pois que saber o que representa cada uma das instituições Estado e Igreja. Se o Estado representa o povo, então a Igreja não o representa – e, nesse sentido, a separação permite à religião separar-se da raça, do *ethnos*, da nacionalidade, da singularidade da organização política, da nação. Esta separação era um ideal para a religião transcendental, mas a necessária subordinação de qualquer instituição social à organização política levantaria uma questão que sempre permaneceria por resolver: em que medida a Igreja separada do Estado era na realidade independente da organização política?

### **A separação difícil ou impossível**

A reação da ortodoxia a Gelásio informa-nos que a separação do Estado e da Igreja nem sempre é possível. Examinemos as suas dificuldades e as suas impossibilidades.

Começemos pelas dificuldades. Recordemos que a separação pressupõe a existência das instituições Estado e Igreja e a disponibilidade de ambas para, respeitando o princípio da unidade da organização política, viverem independentes uma da outra. Satisfeito este pressuposto, há duas dificuldades específicas para a concretização da separação entre elas. A primeira é a necessidade de uma atitude geral de tolerância. A segunda é a aceitação, tanto pelo Estado como pela Igreja, que qualquer membro de qualquer Igreja tem o direito de ser membro do Estado e simetricamente que qualquer membro do Estado tem o direito de ser membro de qualquer Igreja; aceitação não significa concordância moral, mas significa aceitação moral do dever de obediência a uma lei da organização social dispondo contra as convicções do responsável pela ação.

Vejamos as impossibilidades de separação entre o Estado e a Igreja numa dada organização política territorial; registaremos três casos:

- Proibição de reconhecimento recíproco, pois tal separação violaria o princípio da liberdade de consciência e remeteria para uma guerra civil;
- Interdição de colaboração entre as duas instituições;
- Proibição de adoção de uma religião, seja ela qual for, por um cidadão, seja ele ou não titular de um órgão da instituição Estado, pois tal proibição violaria também o princípio da liberdade de consciência.

Examinemos estas impossibilidades. Um certo laicismo francês (e português) tentou proibir o reconhecimento recíproco e a colaboração entre as duas instituições, embora deixasse livre a ação da Igreja na organização social. Mesmo esta proibição, restringida ao Estado, sem extensão social, revelou-se insustentável por violar o princípio básico da unidade da organização política. Formas de proibição estendidas à organização social, como no comunismo russo ou na revolução mexicana, revelaram-se também insustentáveis, exceto na fase mais intensa da guerra civil.

Em termos mais genéricos, a separação do Estado e da Igreja é impossível na medida em que viole o princípio da unidade da organização política que, por necessidade lógica e axiológica, se lhe sobrepõe. É que uma organização política sem unidade deixa de ser uma organização política e, na ausência de organização política, talvez ainda haja Igreja, mas não haverá Estado, pelo que a questão da separação do Estado e da Igreja é desprovida de cabimento. Esta ameaça à unidade, aliás, é revelada no próprio nome da doutrina: «*duas espadas*», separação – e separação é o contrário de união.

A separação funciona bem para igrejas estruturadas (as que têm uma hierarquia clara e internacional) e de preferência hierarquizadas; isto é: a separação funciona bem quando existem duas instituições, uma dando forma ao princípio estatal e outra ao princípio eclesiástico; estruturado tem um conteúdo convergente e institucionalizado. As medidas separatistas da Constituição americana, aliás, dirigem-se sobretudo ao aspeto institucional, proibindo a união (a federação) de «estabelecer» uma igreja, isto é, proibindo o sistema da Igreja de Estado. Com efeito, a Primeira Emenda à Constituição, aprovada logo em 1789, estabelece, no que à Religião respeita: «*Congress shall make no law respecting an establishment of religion*».

### **Estados e Igrejas não separados ou mal separados**

A separação não é portanto o único padrão possível de relação entre o Estado e a Igreja; o outro é a fusão, que subdividimos em duas categorias: Estado de Igreja, a teocracia, e Igreja de Estado, o regalismo; mas devemos assinalar que existem casos de Igrejas de Estado nos quais o Estado não tem religião ou é ateu; por outro lado, há separação com e sem uma lei especial para a Igreja ou as Igrejas; e, quando há uma lei especial, há situações que correspondem a uma tutela do Estado sobre a Igreja ou da Igreja sobre o Estado; as concordatas, assinadas quase em exclusivo com a Igreja Católica, correspondem a qualquer um dos tipos de relacionamento acima referidos, exceto e por definição a separação sem lei especial; a liberdade

religiosa obedece a critérios diferentes dos que temos vindo a analisar e não desenvolveremos aqui esse tema; digamos apenas que no plano do direito o regime de separação a afirma e os regimes de fusão a excluem, mas as situações de facto têm que ser averiguadas no terreno<sup>5</sup>.

### **Um artigo euro-americano**

Já foi dito que a des-religiosização do ocidente (por vezes chamada secularização) é uma exceção no mundo e que a norma é a religiosidade. Peter Berger, o sociólogo norte-americano crítico da teoria da secularização, afirmou em 2011, depois de descrever um mundo cada vez mais religioso, exceto na Europa: «É a Europa diferente no campo da religião e se sim, porquê?»<sup>6</sup>.

Devemos produzir o mesmo raciocínio a propósito da separação: é um fenómeno ocidental, euro-americano – e não apenas europeu, como a queda da prática religiosa –, derivado da doutrina dos dois gládios e da religião judaico-cristã. Fora dela, a separação é incompreensível. O Islamismo é uma religião abraâmica, mas Maomé, além de Profeta, foi chefe civil e militar o que não sugere (mas não proíbe) uma conceção separatista das relações entre o Estado e a Igreja.

Se a doutrina das duas espadas separa o Estado da Igreja e, nessa medida, o cristianismo ocidental é laico, temos que reconhecer que estamos perante uma exceção no panorama mundial das religiões: nem o cristianismo oriental, a ortodoxia, nem outras grandes religiões aceitam, ou compreendem, essa separação. Em vários países asiáticos, a separação parece ter vindo de fora, sendo imposta na sequência da modernização ocidentalizante ou da derrota militar (ou de ambas).

Noutro plano, o da concretização da separação, devemos reconhecer que para Igrejas nem hierarquizadas nem estruturadas, como o judaísmo, o Islão, ou o xintoísmo, o sistema separatista funciona mal ou não funciona; melhor: é desprovido de sentido: se a religião não se estabelece em instituição, fica por definição interdita a separação institucional. É o caso do Islão em França, quando lhe é aplicado um regime concebido para outras religiões mais estruturadas, ou institucionalizadas.

Significa isto que a separação é uma doutrina necessária no sentido de ser precária e estar sempre ameaçada – no plano institucional, por pôr em causa a unidade da organização política, e no plano existencial, por não resolver a possibilidade de conflito entre as crenças pessoais e as sociais.

### **O momento histórico da separação**

A vida política da Europa desde o Renascimento só é compreensível no quadro da doutrina dos dois gládios – e das suas violações. Exporemos a nossa tese em dois momentos: uma breve síntese da vida política da Europa transpirenaica desde o Renascimento e a comparação da doutrina do Estado em Portugal e em

---

<sup>5</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja. In António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos, org. – *Interações do Estado e das igrejas: instituições e homens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

<sup>6</sup> Peter Berger – Reflections on the Sociology of Religion today: The 2000 Paul Hanly Furfey Lecture, in *socrel.oxfordjournals.org/content/62/4/443.full.pdf* [consultado a 31/07/2012].

França, desde a Idade Média até à Revolução Francesa. Afloraremos o problema da relevância das genealogias das organizações políticas europeias para a sua própria configuração, assim como a dos respetivos Estados.

### **Síntese da vida política europeia desde o Renascimento ao século XX**

Salientaremos duas variáveis decisivas: o grau de unidade religiosa de cada organização política nacional; a sua dimensão missionária para fora da Europa.

O Renascimento começa por ser a quebra da unidade religiosa não só da Europa como unidade geográfico-cultural mas também da unidade de cada uma das organizações políticas nacionais que a compõem. Essa quebra da unidade religiosa consiste na divisão entre o catolicismo romano e a reforma protestante (luteranismo, calvinismo, anabatistas e, depois, confissões britânicas). Só a Escandinávia, a Itália e os Estados da Península conservam a unidade religiosa; mas só os Estados peninsulares são missionários.

O catolicismo tridentino e a reforma originam atitudes diferentes no relativo às relações entre o Estado e a Igreja. O catolicismo defendeu então a submissão do Estado à Igreja, pelo menos em certos assuntos, ou a absoluta independência da Igreja em relação ao Estado; como o Papado era internacional e os Estados católicos eram nacionais, estes pareciam e muitas vezes estavam em desvantagem. A reforma luterana concebeu e produziu Igrejas Nacionais, pois os protestantes atacavam o poder multinacional de Roma e necessitavam dos príncipes locais para contra ele se afirmarem; por isso, as Igrejas Nacionais, enquanto instituições do Estado, ficam submetidas ao Príncipe. Mas a reforma gerou ainda uma outra atitude face ao Estado: o calvinismo começou por fundamentar a república teocrática de Genebra, neste sentido idêntica aos Estados Papais, e depois, num movimento paradoxal, que ainda ninguém curou de explicar, convergiu com o impulso dos anabatistas derrotados para afirmar uma Igreja em absoluto independente do Estado nacional e recusando tentar dominá-lo; o calvinismo origina assim duas atitudes face ao Estado: teocracia e liberalismo. O leitor estranhará a afirmação sobre a ausência de estudo da questão, se pensar na obra de Max Weber *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*<sup>7</sup>; mas sem razão, pois esta célebre pesquisa concentra-se nos aspetos confessionais e sociais e deixa de lado as dimensões estatal ou política.

Estabeleçamos uma categoria à parte para o anglicanismo que conciliou numa única igreja, em teoria episcopal, mas na realidade semi-sinodal, religiões diferentes e até opostas (semelhante ao calvinismo de segunda geração), unidas com uma única condição, aliás não religiosa: a de aceitarem o poder estatal do rei e o seu poder ritual enquanto chefe da confissão (semelhante ao luteranismo).

Estas diferentes atitudes eclesásticas geram correspondentes atitudes do Estado. Nos países católicos, que são quase só os latinos, o Estado considera-se acorrentado pela Igreja e a afirmação estatal enquanto tal é considerada uma libertação, num certo sentido é uma separação; o regalismo, o cesarismo, é tido por equivalente da separação pois domina uma Igreja ameaçadora; é a doutrina da «supre-

---

<sup>7</sup> Cf. Max Weber – *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, in [http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique\\_protestante/Ethique\\_protestante.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf) [consultado a 31/07/2012].

macia do poder civil» para a qual o “clericalismo”, que em sentido estrito é o poder estatal do clero, constitui o grande inimigo do progresso, das luzes e do século. O despotismo iluminado terá este comportamento, que será seguido por várias monarquias liberais nos séculos XIX e XX. Mas o regalismo é insuficiente para muitos, que julgam excessivo o poder da hierarquia católica, mesmo submetida ao Estado – sobretudo porque 1) surgem movimentos de Ação Católica; 2) os legitimistas agem contra o Estado liberal e por conta do catolicismo. Emerge então um laicismo agressivo que quer excluir a Igreja Católica da vida pública e a Igreja tende a considerar o Estado liberal como seu inimigo, o que é sobretudo nítido em Itália, devido à invasão piemontesa dos Estados pontifícios (1869). Os laicistas concebem a separação como ataque à Igreja – e a Igreja sente-a assim; ambos concebem a separação como ausência total de relações entre as instituições Estado e Igreja. É a Separação francesa de 1905<sup>8</sup>.

A Península distinguia-se por não ter Igrejas reformadas com força suficiente para poderem ser a religião principal e, ao mesmo tempo, por ser composta de dois países missionários. A Santa Sé tolerava o liberalismo peninsular, cujas consequências não receava, devido à fraqueza da reforma, e não queria alienar reis que contribuíssem para o esforço missionário, que julgava indispensável para sobreviver às perdas causadas pela Reforma. Por isso o Papado tolerou a monarquia liberal portuguesa – e em 1910 serão os republicanos a atacarem o *statu quo*, que o Vaticano respeitara.

O protestantismo dominou nos Estados do centro e norte da Europa e neles não houve aquela reação laicista; nem havia lugar para ela, pois o Estado comandava a Igreja; está por explicar como a fusão protestante (Igreja de Estado) não deu um Estado monolítico e autocrático; também ninguém curou de responder a esta questão que não é posta porque em geral a ciência social aceita acriticamente a teoria do absolutismo católico e do liberalismo protestante. Que ela é inexata, sugere-o o facto de o protestante Império Alemão em 1914 não ser mais liberal nem mais democrático do que o catolicíssimo Império Austro-Húngaro.

É certo que a inevitável cissiparidade da reforma impôs o pluralismo no Estado nacional. O caso é nítido na Grã-Bretanha, onde nenhuma facção religiosa conseguiu dominar as outras e, após a respetiva guerra civil, todas acabaram por formular o pacto tolerante de 1688. Na Alemanha ocorre o mesmo; não só em certas zonas subsistiu alguma diversidade religiosa local como, no todo nacional e imperial, os protestantes eram mais fortes, mas mesmo assim incapazes de esmagarem os católicos, que aliás conservavam os Estados meridionais. Outras razões haverá, nomeadamente em termos de cultura política, mais participada no caso dos protestantes.

Foi a guerra civil europeia dos séculos XVI-XVII que originou a separação moderna do Estado e da Igreja. Os Estados Unidos formam-se desde o início como uma instituição Estado separada da Igreja por considerarem ser esta forma o único

<sup>8</sup> Cf. Jean-Marie Mayeur – *La Séparation des Églises et de l'Etat*. Paris: L'Atelier, 2005; Jean-Marie Mayeur – *La Question Laïque: XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, 1997; Jacqueline Lalouette – *La Séparation des Églises et de l'état: Génèse et Développement d'une Idée. 1789-1905*. Paris: Seuil, 2005.

modo de evitar perseguições religiosas – anulando quer o cesarismo quer o clericalismo.

A separação era, pois, uma obrigação tanto nos países católicos como nos protestantes. Se, para defender o Estado nacional de uma poderosa Igreja multinacional, a separação talvez fosse necessária nos países católicos, é certo que ela era indispensável nos Estados protestantes para emancipar a religião do *ethnos*, dado o princípio “*huius regio cuius religio*”.

### **França e Portugal, do século V ao XVIII**

Em França, a Revolução teve que separar o Estado da Igreja com violência porque a monarquia gaulesa identificara a religião com o *ethnos*, em particular com a linhagem real, e esta fusão impossibilitava a afirmação da supremacia do poder civil, imperial, secular. Com efeito, em França, a família real estabeleceu uma teoria mítica que era difícil de compatibilizar com a intervenção do “terceiro estado” na escolha do rei<sup>9</sup>.

Em Portugal, desde a fundação da nacionalidade, vigora um regime separatista: o rei não é coroado, e portanto não é sagrado pela Igreja, nem tem funções taumatúrgicas, ou religiosas; quando há um problema na sucessão real, cortes representativas dos três estados escolhem o sucessor, não estando limitadas a uma linhagem/dinastia, titular exclusiva do direito ao trono.

Examinemos de relance as teorias políticas francesa e portuguesa, desde a Idade Média à Moderna, para tentarmos identificar os efeitos de uma dada genealogia nacional das instituições<sup>10</sup>.

#### *Idade Média*

Em França, começa a formar-se na baixa Idade Média a teoria religiosa do poder do rei. Clovis, o primeiro rei franco convertido ao cristianismo, é apoiado diretamente por Deus, como o fora o Imperador Constantino;

*«puis, par les mains de Saint-Remi, archevêque de Reims, le même Clovis avait été baptisé et ensuite consacré roi, non pas avec l'huile des catéchumènes (comme les rois étrangers le seront ensuite) mais avec une huile particulière, venue du ciel, la même qui aurait servi aux sacres de David et Salomon»;* «o rei francês era simultaneamente uma espécie de pontífice»;

depois de Luís IX, «o rei de França pertence a uma raça eleita»; donde, sempre segundo Philippe Sellier, que temos citado neste parágrafo, o rigor na aplicação da lei sálica em França, pois o sacerdócio estava interdito às mulheres e o rei francês era um sacerdote. Sellier conclui: *«c'est en France et en France seulement que s'est constitué une véritable religion royale»*<sup>11</sup>. O rei francês era taumaturgo, operava milagres curativos após a sua sagração, o que era uma prova suplementar da sua natureza sacerdotal e religiosa; depois da Revolução, já no século XIX, o Rei Carlos X ainda se reclamou da autoria destas curas milagrosas, embora em menor número e intensidade<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Luis Salgado de Matos – *O Estado de Ordens*, p. 280.

<sup>10</sup> Estas genealogias são estudadas de modo mais geral em Luis Salgado de Matos – *O Estado de Ordens*.

<sup>11</sup> Jacques Bénigne Bossuet – *Sermons*, notas de Philippe Sellier. Paris: Librairie Larousse, 1975, p. 134 ss.

<sup>12</sup> Cf. Marc Bloch – *Les Rois Thaumaturges: Étude sur le Caractère Surnaturel Attribué à la Puissance Royale en France et en Angleterre* (1924). Paris: Gallimard, 1983.



A «religião real» impedia o Estado de Direito Democrático: se para governar os franceses Deus tinha escolhido uma dada família, e dentro dela um dado homem, o povo ou aceitava esta decisão divina, ou, se a rejeitasse, tinha que rejeitar Deus e a sua religião.

Na baixa Idade Média portuguesa não há rastros de uma teoria religiosa do Estado. Pouco mais de cem anos depois da morte de Luís XI, ocorria em Portugal a crise dinástica de 1383-1385. Fernão Lopes, cronista do reino, escreve: «Senhor, eu ei assaz trabalhado por mostrar com vivas razões e direitos que estes reinos são vagos de todo e a eleição deles fica livremente ao povo»; antes provara «por ciência e razão» que nenhum candidato tinha título bastante para ser rei<sup>13</sup>.

Enquanto a França medieval é dominada por uma doutrina religiosa da monarquia, Portugal é dominado por uma teoria democrática sobre a escolha dos titulares do Estado.

#### *Idade Moderna (séculos XVI-XVIII)*

No século XVIII, o bispo Jacques Bénigne Bossuet acentua a teoria e vai ao ponto de divinizar os reis de França:

*«Dieu met sur le front des souverains et sur leur visage une masque de divinité. Il a fait dans le prince une image mortelle de son immortelle autorité. Vous êtes des dieux, dit David, et vous êtes tous des enfants du Très-Haut. Mais, ô dieu de chair et de sang! Ô dieu de terre et de poussière! Vous mourrez comme des hommes. N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas; cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs et imprime partout la même crainte, le même respect, la même vénération. L'homme meurt, il est vrai; mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais: l'image de dieu est immortelle»*<sup>14</sup>.

Bossuet ocorre após um «endurecimento» da teoria da «raça eleita» dos reis de França, na sequência do concílio de Trento<sup>15</sup>.

Enquanto em França era professada esta doutrina religiosa da política, em Portugal era perfilhada a teoria política da Restauração, que no essencial renovava as afirmações de Fernão Pais no século XIV a propósito da escolha do rei português. O discurso do desembargador Francisco de Andrade Leitão na coroação de D. João IV reconheceu «o direito que assistia à nação de escolher livremente novo soberano, desde que o detentor da coroa se mostrar indigno dela»<sup>16</sup>.

A teoria religiosa-política francesa foi mantida até ao século XVIII. Assim, na véspera da Revolução Francesa, a França adota uma teoria religiosa sobre a natureza política do seu rei e Portugal segue a doutrina da soberania popular, que mesmo o Rei D. João V se limitara a pôr de conserva e a restringir, sem a negar.

<sup>13</sup> Cf. Fernão Lopes, *Crónica de D. João I. Vol. I*, Porto: Livraria Civilização, Cap. CLXXXIX, p. 412; Cap. CLXXXIII: Doutor João das Regras nas Cortes de Coimbra demonstra «por ciência e razão», p. 394.

<sup>14</sup> Jacques Bénigne Bossuet – Sur les devoirs des rois. In Jacques Bénigne Bossuet – *Sermons*, p. 135, nota.

<sup>15</sup> Cf. Jacques Bénigne Bossuet – *Sermons*, p. 235, nota.

<sup>16</sup> *História de Barcelos*. Vol. VI, p. 19; Cf. Luís Reis Torgal – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. 2 vols. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, que transcreve o assento das cortes de 1641, escrito talvez com a colaboração de Velasco de Gouveia, renovando a teoria política medieval.



A pintura tardo-romântica acentuava a dimensão democrática da Restauração de 1640 e o direito do povo português de escolher o seu Rei<sup>17</sup>.

### **Afonso Costa reconhece a antiga separação entre o Estado e a Igreja em Portugal**

Afonso Costa, o autor material da Lei da Separação de 1911 e responsável da tática do ataque ao catolicismo, assumiu que em Portugal a Igreja conhecia flutuações de poder e parece ter aceite que a situação normal era a sua subordinação ao Estado; estas posições foram tomadas num momento de particular valia simbólica para o tema: o começo da revisão parlamentar da Lei da Separação, a 10 de março de 1914. Na ocasião, o ministro da Justiça do Governo Provisório produziu um longo discurso, no qual sintetizou a sua perspetiva histórica das relações entre o Estado e a Igreja em Portugal: depois de uma mítica fase de fusão inicial, predomina a Igreja, mas o Estado impõe-se; a situação é perturbada pelo Rei D. João V, mas o marquês de Pombal restabelece o predomínio do Estado, o qual só é abalado pelo imaginário «jesuitismo» da Rainha D. Amélia e de D. Manuel II. A transcrição d'*A Capital* talvez seja lacunar, mas mesmo assim o trecho é interessante por estas revelações inesperadas. O leitor tem à sua disposição o trecho relevante do vespertino lisboeta.

---

<sup>17</sup> Veloso Salgado – *Aclamação de D. João IV*. Lisboa: Museu Militar.

# A CAPITAL

DIÁRIO REPUBLICANO DA NOITE

Directão: e Impressão de Manuel Galante  
 Editor:—Camilo Sousa e Almeida  
 Redacção e Administração—R. de S. Paulo, 5, 1.º

LISBOA—Terça-feira, 10 de Março de 1914

Telefone n.º 2295—Enteamento: CAPITAL  
 Correo:—Rua de S. Paulo, 5, 1.º  
 Officina de Impressão—7, Rua de S. Paulo

Preço 1 cont.

**Camara dos Deputados**  
 Principia a discutir-se a lei da separação  
 O sr. Afonso Costa defende a sua lei, dizendo que ella não perturba nunca a consciencia religiosa do Paiz

contra quem quer que fôsse. Os poderes religioso e politico appareceram, de principio, confundidos, vindo depois a subordinação do Estado á Igreja, para mais tarde se dar o contrario. O Estado era quem predominava, auxiliando-se o poder civil e o poder religioso mutuamente. O poder religioso, porém, exorbitava, vindo a crear-se, por fim, a necessidade da separação dos Estados das Igrejas. Faz um pouco de historia religiosa e sobretn-do de historia da religião lusitana; traça um quadro das luctas entre o clero e os reis durante a primeira dynastia, diz que sempre que o poder real augmentava a influencia de padres e bispos decrescia. No periodo em que os reis mais predominavam, a Igreja viu o seu poderio attenuado, para depois dominar quasi em absoluto até ao marquez de Pombal.

D. João V foi o grande amigo da igreja catholica, despejando as náus cheias d'ouro, que vinham do Brazil, nos cofres da Curia ou em beneficio de templos que por toda a parte se erguiam, em honra do catholicismo. O Marquez de Pombal foi o demolidor dos jesuitas e do poder religioso, e assim como a revolução de 1910 principiou por expulsar as congregações, assim as cortes de 1820 iniciavam os seus trabalhos por uma medida egual. Depois d'esse periodo, dominado pelas leis de Aguiar e de Mousinho da Silveira, outro veio, de pura reacção, de maneira que, quando a monarchia cahiu, não era já a monarchia brigantina quem mandava, mas a Companhia de Jesus, que por toda a parte imperava, tanto na administração como no ensino, tanto na corte como por toda a parte. D. Manuel visitava o collegio de Campolide como se os padres jesuitas fossem seus parentes, e a rainha Amelia tinha-os por seus intimos conselheiros.

## Questões à Ciência Social e à historiografia portuguesas

As afirmações de Afonso Costa obrigam-nos a colocar, ainda que só de passagem, algumas questões à ciência social portuguesa do começo do século XX, com destaque particular para a historiografia. Salta aos olhos que essas afirmações ignoram por completo a teoria da decadência de Portugal que Antero do Quental formulara nas «conferências do Casino», em 1871, sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*: o catolicismo de Trento, desvirtuado pela Inquisição; o absolutismo monárquico; as conquistas longínquas. A tese anterior dominara a contestação portuguesa até pelo menos ao ultimato de 1891; terá então sido abandonada porque os republicanos adotam a reivindicação colonial, que a tese considerava uma das responsáveis pela catástrofe portuguesa? É uma hipótese provável pois os outros dois pilares da tese, a crítica do catolicismo e da monarchia, agradavam aos republicanos e aos positivistas.

Mas há outras questões. Do que nos lembramos da historiografia romântica e positivista, ela acentuava o lado estatal em relação ao papel da Igreja na história de Portugal: o reconhecimento de Portugal pela Santa Sé, a troca de muito ouro, mostraria o utilitarismo português face ao Papa e a ganância deste; na primeira dinastia, Estado e Igreja teriam lutado sem cessar (aspeto sublinhado por Costa); o tratado de Tordesilhas fora outra ocasião de Estado, em que a Santa Sé interviera como potência terrestre; na restauração, o Papa tomara o partido espanhol, por interesse material, sem que aliás essa posição tivesse afetado Portugal. Estas teses iam de par com a afirmação da democraticidade intrínseca do povo português e da sua história. Foi dominante no final do século XIX e no princípio do XX esta visão da nossa história? Foi apagada pela historiografia do Estado Novo, que ficou por criticar depois do 25 de abril? A resposta prende-se ao nosso tema; se as nossas questões forem aceites, fica demonstrado *a contrario* que a separação Estado-Igreja é uma característica decisiva do viver coletivo europeu ou, pelo menos, francês e português.

### Conclusões

O weberiano *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo), valorizado entre nós por Fernando Catroga, depende do cristianismo, a única religião que extingue a magia; essa tese de Weber é retomada e reformulada por Marcel Gauchet que caracteriza o cristianismo como «a religião da saída da religião»; interpretemos estas teses como análises da vivência social, não como estudos da crença pessoal ou da crença, e por isso as tomamos num sentido bem diverso daquele em que certa teoria da secularização é singela atualização do positivismo oitocentista. Interroguemo-nos sobre o porquê destas benfeitorias do cristianismo. Na fé da experiência portuguesa, podemos sugerir que o cristianismo sobrevive à «saída da religião» e «tira a magia ao mundo» porque opera a separação radical entre a ideia filosófica/religiosa e o *ethnos*, não só na teoria (o que o Islão também faz) mas também na prática. Portugal é o melhor exemplo dessa separação entre a religião católica e o Estado nacional. O que talvez explique o extraordinário sucesso da sua missionação universal pois, na medida em que a religião dos portugueses se distanciava do forte *ethnos* português, ficava facilitada a inculturação do cristianismo decorrente da ação lusitana<sup>18</sup>.


---

<sup>18</sup> Cf. Max Weber – *L'Éthique Économique des Religions Mondiales*. In Max Weber – *Sociologie des Religions*. Paris: Gallimard, 2006, p. 363ss; Max Weber – *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, p. 76; Fernando Catroga – *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 35 ss; Marcel Gauchet – *Le Désenchantement du Monde: Une Histoire Politique de la Religion*. Paris: Gallimard, 2007, p. 11, 197ss.

---

## ESPIRITUALIDADE LAICAL, LAICIDADE E MÍSTICA

JOSÉ MARIA SILVA ROSA \*

 <https://orcid.org/0000-0001-6282-8063>

A pretexto do centenário comemorativo da publicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas, a 20 de abril de 1911, propomo-nos refletir neste texto sobre o princípio de separação entre a religião e a política, entre a esfera privada das convicções religiosas e a esfera pública da vida cívico-jurídica, na medida em que tal princípio é uma questão de civilização e expressão de um acréscimo de consciência frente à imediatez solidária da crença primordial (*Urglaube*) e à doação primária de sentido, tais como a experiência do sagrado/profano, o *mythos* que a narra e a dos poderes que assim se constituem (experiências que, como sabemos, são solidárias em todas as hierofanias fundadoras). Ao mesmo tempo, verificaremos que, enquanto alguns dos modernos pressupostos da apologia de separação que pretendiam informar a dita Lei continuam (ou se tornaram mais) atuais e tiveram mesmo de ser acrescentados no âmbito do chamado “retorno do religioso” (v.g., a liberdade de consciência e de prática religiosa, a igualdade das diferentes confissões, a tolerância, a pluralidade do espaço público, a reserva do espaço privado, etc.), alguns deles, por exemplo, a estratégia de liquidação da religião (quer declarada quer dissimulada) que animou finais do séc. XVIII e quase todo o séc. XIX, já não são sustentáveis na *neo-oikouménê* em que se tornou o mundo e em que grandes universos religiosos e civilizacionais então exteriores ao litígio, como o Islão e as antigas religiões da Índia e da China, entraram no (des) concerto mundial. É por isso que a necessidade de reiterar, sem equívocos (como aconteceu entre nós com a publicação da Lei nº 16/2001, Lei da Liberdade Religiosa, de 22 de junho), a bondade do princípio de separação entre religião e política, não pode tornar-nos cegos para o facto de, a um nível mais fundamental, a existência humana não poder ser retalhada em fatias e, por conseguinte, ser necessária a cooperação entre religião e política em ordem aos desideratos maiores da nossa existência cada vez mais, *volens nolens*, em conjunto: a paz, a liberdade, a reabilitação da atividade política, a promoção dos direitos humanos, o respeito pela dignidade de cada pessoa, o ecumenismo, o diálogo de civilizações...

Se, como afirma T. S. Eliot, «nunca houve uma cultura que se desenvolvesse sem uma religião a acompanhá-la», a questão fulcral, hoje, é o modo como

---

\* Doutor em Filosofia Medieval pela Universidade Católica Portuguesa. Docente na Universidade da Beira Interior.

a(s) religião(ões) acompanha(m) ou deve(m) acompanhar a cultura e vice-versa; i.e., como é que a relação dialética entre “crítica e convicção” (incluindo a religiosa), para usar uma expressão cara a P. Ricoeur, é hoje indispensável na construção da pluralidade. Expurgar e assepsiar *ab exterioribus* o espaço público de todas as referências religiosas a pretexto da violência, da alienação e das supostas novas “guerras de religião” que geram é atualmente um projeto insensato, mais ou menos semelhante ao das medições cranianas feitas aos Jesuítas pela “antropometria científica” dos apóstolos de Afonso Costa, no rescaldo da Revolução de 1910, ainda que, em França, certo jacobinismo serôdio em busca de “*sangre limpio*”, de modo nenhum tenha tocado a finados. Outros apontam a necessidade de não ostracizar as religiões, como fizera a Modernidade, expulsando-as da “cidade” para o foro íntimo (sob o perigo de um retorno mais violento e selvagem que nunca), mas de as converter a si próprias, ao fundo de convicção não beligerante que todas transportam, e assim de as tornar parceiras na construção da paz e de um projeto ético cosmopolita, lugar para onde aponta o diálogo inter-religioso.

Passe a nota mais pessoal nesta breve nota introdutória, um assunto que emerge bastante nas nossas aulas de Filosofia da Religião e gera viva discussão, especialmente quando apresentamos os grandes vultos do pensamento político quer da Idade Média quer da Modernidade que trataram da relação entre o teológico e o político (Santo Agostinho, João de Orleães, Tomás de Aquino, Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, Maquiavel, T. Hobbes, B. Espinosa, J. Locke, I. Kant, F. Hegel, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, entre outros), é a de saber se é ou não possível “fundar uma cidade” sobre os evangelhos ou se o sonho de Jesus de Nazaré, de um Reino de Deus e de uma fraternidade universal, não são antes uma instância crítica radical a todas as patologias da *pólis* – mormente daquelas que a aprisionam nas lógicas do poder dualista e maniqueu: ou dominas ou és dominado –, quer mediante um sadio equilíbrio de poderes: a César o que é de César, a Deus o que é de Deus (Mt 22, 21), quer por um escatológico índice já para lá da “cidade”, delineando a linha de fuga presente no versículo da *Carta aos Hebreus* (14, 14): «*non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*». De um modo ou de outro, o que a experiência de liberdade de Jesus de Nazaré, face aos poderes político e religioso coevos, teria introduzido na história seria uma tensão na consciência (e portanto também na linguagem, na experiência e nas instituições, v.g., na religião) entre um “já” e um “ainda-não”<sup>1</sup>, uma experiência de demanda de algo que não só está para além da *religio* de Cícero, em sentido estrito, mas é de natureza inteiramente diferente, não-religiosa, aproximando-se daquilo que hoje alguns preferem chamar “espiritualidade” ou “mística”, no sentido do cumprimento de uma vocação sapiencial e de uma responsabilidade mais profundas, inscrita na própria liberdade singular de cada homem.

Não são claros, contudo, os conteúdos dessa “espiritualidade” e dessa “mística”, pois se o moderno processo de privatização da crença e de retrocesso da in-

<sup>1</sup> O Reino de Deus que “já está” entre vós (Mt 12, 28) e “dentro de vós” (Lc 17, 21), mas “ainda tem” de crescer como o grão de mostarda ou como fermento na massa (Lc 13, 18-21; Mt 13, 31-33).

fluência pública da religião tradicional (clerical, dogmática, teísta, ...), propiciou a emergência de espiritualidades declaradamente laicas (e outras menos “laicas” e bem mais “laicais”, v.g., no *aggiornamento* estratégico da Igreja Católica no Concílio Vaticano II, em *Apostolicam Actuositatem*), abriu igualmente espaço para outras que, sem serem laicas, colocam no centro as aspirações éticas, estéticas e mesmo “religiosas” (mas trata-se de um “religioso” plural, extra-ecclesial, não-identitário, amiúde “sem Deus”) da consciência pessoal, a possibilidade de uma vida interior rica e fecunda, mas não confiscada nem controlada pelo direito canônico e a escatologia das religiões tradicionais. Na proliferação de caminhos, anelam alguns a dita via mística, de salvação interior, adentro da própria tessitura do gesto quotidiano, sem *fuga mundi*. Também a espiritualidade se diz hoje de muitos modos.

### 1. Da separação e da não-separação do religioso e do político

A nossa reflexão tem pressupostos e é necessariamente situada. Em primeiro lugar, o nosso pressuposto fundamental é o de que a religião é uma dimensão tão originária e irredutível como qualquer outra das dimensões que determinam na raiz a “humanidade do homem”<sup>2</sup>, tais como as dimensões somática, linguística, social, política, racional, artística, lúdica, etc., com as quais *in statu nascendi* ela é originariamente solidária. O homem é *homo religiosus*. À partida isto quer ser tão-só uma constatação fenomenológica, não um juízo de valor sobre a religião. E cremos que só com a consciência do que de *religiosus* há no humano, sempre pronto a saltar num ou noutro sentido, é que justamente podemos vigiar criticamente e atalhar o fundo de violência e de superstição que a experiência religiosa pode comportar; ou, positivamente, mediante essa mesma consciência expurgar o pior que se aloja na ancestral religio e avançar para o horizonte espiritual e místico que, igualmente, está presente em todas as tradições religiosas.

Devemos dizer que, por princípio, desconfiamos sempre de quem, antes de qualquer afirmação sobre religião, apresenta previamente uma declaração ou uma espécie de “atestado de isenção” pelo qual o próprio certifica a sua “sanidade religiosa”. A ilusão voluntarista desta “vacina preventiva” é evidente: presume que ser ou não ser religioso, no nível antropológico mais profundo, possa ser objeto de uma escolha, e como se a religião, ou as religiões, fossem qualquer coisa que faz mal, como o tabaco ou o álcool. Ao contrário dessa pretensa credibilidade, gostamos muito da ironia iconoclasta com que, por exemplo, G. Vattimo afirma amiúde: «Eu, graças a Deus, sou ateu».

Quem hoje analisa seriamente a relação entre a(s) religião(ões) e as dinâmicas históricas, políticas e sociais<sup>3</sup> já não pode servir o prato requentado dos sécs. XVII a XIX, e ainda de algum séc. XX, de que a religião se reconduz exclusivamente uma “ética”, i.e., ao «conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos» (Kant), uma «mera projeção antropológica» (Feuerbach), o «ópio do povo» (Marx), «uma neurose coletiva e uma ilusão com futuro» (Freud), o cimento social criador dos

<sup>2</sup> Cf. Edmond Barbotin – *Humanité de l’homme: Étude de philosophie concrète*. Paris: Aubier, 1970.

<sup>3</sup> Tenham-se em conta, entre nós, as obras de Fernando Catroga sobre o assunto: Fernando Catroga – *Entre deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

vínculos de pertença a uma sociedade (Durkheim), a mais «venenosa invenção dos fracos para infetarem a vida dos fortes e ocultarem a morte de Deus» (Nietzsche), o ainda remanescente de um «estádio infantil, ou pré-lógico ou teológico da humanidade» (A. Comte, Levi-Bruhl, etc.).<sup>4</sup> Deste modo, portanto, a única forma de relação com esse pretensado lado obscuro e irracional da alma humana, consistiria em liquidá-lo e transmutá-lo naquilo que, pretensamente, ele seria: ciência, política, direito, economia, psicologia, antropologia, arte, etc.. Mas a crença de que a ciência, um dia, poderia liquidar e substituir a religião é algo que hoje já ninguém seriamente sustenta<sup>5</sup>.

É indiscutível que as religiões concretas, especialmente os monoteísmos, e muito em particular a religião cristã, no Ocidente (este é outro pressuposto da nossa reflexão: é no horizonte dos debates *ad intra* religião cristã que nos situamos), pelo menos desde o seu triunfo político, com Constantino e Teodósio, no séc. IV, caucionaram muitas das patologias históricas de que a acusam, sucintamente, de ter tido um projeto de domínio absoluto “do exterior”, no Direito e na Política, e “do interior”, na consciência individual, mediante os sacramentos<sup>6</sup>. E não há dúvida de que, *grosso modo*, no ciclo que vai dos «Tricenalia» de Constantino, em 336, até Maquiavel (ou mais tarde ainda, a 1789), a Igreja Católica criou e utilizou alguns dos instrumentos de domínio da consciência mais poderosos que alguma vez a humanidade já conheceu. Neste nível de análise, reiteramos o princípio-precaução cunhado pelos latinos: *corruptio optimi pessima* – a corrupção das coisas ótimas é péssima. A religião é, sem dúvida, um dos lugares onde este aforismo teve as suas piores verificações.

Deste modo, a defesa da ideia ou do ideal de separação entre Estado e Igreja fez todo o sentido, e continua a fazê-lo hoje<sup>7</sup>, muito especialmente num contexto religioso em que, historicamente, pelo menos durante mais de mil anos, no Ocidente, se operou uma fusão, senão mesmo “confusão”, entre a sociedade, a política e a religião, devendo ser esta última a instância determinante das outras<sup>8</sup>. É esta a essência da hierocracia pontifical, i.e., de que o papa tem a *plenitudo potestatis* tanto na ordem espiritual como na ordem temporal, a qual tendo sido incipientemente formulada pela primeira vez pelos Papas Leão Magno (440-461), em 460, e Gelásio (492-496), em 492, terá grande fortuna com o Pontificalismo de Gregório VII (1073-1085), de Inocêncio III (1198-1216) e de Bonifácio VIII (1294-1303). A Carta do Papa Gelásio ao Imperador Anastácio é um texto muito significativo, porque coloca *ab initio* a ideia sempre retomada na defesa da plenitude do poder espiritual

<sup>4</sup> Cf. José Rosa – Religião. In *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Edição Séc. XXI. Vol. 25. Lisboa: Verbo, 2003, col. 10-53.

<sup>5</sup> A não ser, talvez, para a *British Atheist Society* e para a obra *The God Delusion* de Richard Dawkins (ela mesma uma grande desilusão...).

<sup>6</sup> Cf., a este respeito, o célebre *Canon Episcopi* de Regino de Prüm, em 899.

<sup>7</sup> Ainda que a Igreja reitere amiúde que não acalenta hoje nenhuma ideia de poder em relação à sociedade, como no tempo da *Christianitas*. Mas para quê dizê-lo?

<sup>8</sup> Cf. Walter Ullmann – *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages: A Study in the ideological relation of clerical to lay power*. London: Methuen & Co. Ltd., 1955; Walter Ullmann – *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 1976.



e temporal do sucessor de Pedro: o Papa é responsável pela salvação de todos, *a fortiori* pela salvação da alma do Imperador. Assim, «dois poderes foram estabelecidos para governo dos homens: a autoridade sagrada dos Pontífices e o poder real. Mas o peso da responsabilidade sacerdotal é tanto mais grave quanto os Pontífices terão de responder pelos próprios reis no Juízo Supremo»<sup>9</sup>. Evidentemente, esta insistência posta na salvação de todos, em especial do Imperador, tem como pano de fundo o terror do destinatário face à possibilidade de condenação eterna da sua alma. O medo do diabo e das penas do inferno é, assim, a *ultima ratio* do poder papal e da politização do religioso. E assim fica pendente a interrogação: pode haver política sem medo<sup>10</sup>?

Aquele secular processo de compactação teológico-política, em sentido inverso – i.e., de teologização da política – começara já claramente com o Imperador Constantino e com o seu teólogo de serviço, Eusébio de Cesareia (*De Laudibus Constantini*). Há quem, erroneamente, queira inserir Agostinho de Hipona e a obra *De Civitate Dei* neste processo de compactação e indistinção teológico-política. A nosso ver, a letra de Agostinho foi sucessivamente usada e traída com a intenção de legitimar a supremacia do poder Papal sobre o do Imperador. Mas o chamado “augustinismo político”, i.e., absorção da “ordem natural” (política) pela “ordem sobrenatural” (religiosa), contra o qual se vão legitimar já desde Idade Média todas as tentativas de separação da Igreja por parte dos Estados nascentes (v.g., o Imperador Henrique IV, 1080; ou Imperador Frederico I, Barba-Roxa, c. um séc. depois), é uma traição à tese central da *Cidade de Deus*<sup>11</sup>, mau grado a letra de alguns passos. Para Agostinho, assim como para Aristóteles ou Cícero, o homem é um ser naturalmente social<sup>12</sup>. E nem o pecado, mesmo na extrema figura do *peccatum naturae*, conseguiu apagar essa dimensão social originária, pré-lapsa, que o leva a organizar-se em grupos naturais: a família, a cidade, a sociedade, a pátria, a humanidade, que constitui a unidade de todo género humano<sup>13</sup>. É por isso que o Estado civil (*saeculum*) goza e deve gozar da sua autonomia própria. Agostinho, à semelhança de Ambrósio<sup>14</sup>, quer apenas poder influenciar espiritual e moralmente o poder político, o Imperador e o Príncipe, mas nunca substituí-los e muito menos pretende que

<sup>9</sup> Papa Gelásio – Carta ao Imperador Anastácio. In *Patrologiae Latinae*. Vol. LX, p. 42.

<sup>10</sup> Cf. Jean Delumeau – *La Peur en Occident (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> Siècles)*. Paris: Fayard, 1978.

<sup>11</sup> Cf. entre outros artigos, José Maria Silva Rosa – O “augustinismo político” na génese de Portugal como nação ibérica independente (1143-1179). In *El Pensamiento político en la Edad Media*. Coord. Pedro Roche Arnas. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p. 655-676.

<sup>12</sup> Cf. Agostinho – *De Civitate Dei*, XIX, 5, 12. Todavia, não se pode dizer do mesmo modo que seja um “animal político” à maneira de Aristóteles, pois para Agostinho, antes do pecado nenhum homem tinha poder sobre outro homem. Deus criou o homem para governar o que está abaixo de si (Cf. *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 8, 7), não para ter poder sobre os seus semelhantes. Não houvera pecado e os outros homens seriam sempre “sócios”, i.e. parceiros na relação com o mundo e os animais. O pecado, expressão do *amor sui*, introduziu as relações de poder e, pior, trouxe a possibilidade (necessidade?) de uso coercivo do mesmo poder, quando estão em causa a ordem pública e a paz temporais.

<sup>13</sup> Cf. Agostinho, *Epistula* 155, 4, 14.

<sup>14</sup> E na boa tradição de *Provérbios* 24, 21-22: «Meu filho: teme a Deus e ao rei» / «*Time Dominum fili mi et regem*», e de *Mateus* 22, 21: «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» / «*Redite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*».

a religião é a fonte e o garante da legitimidade política, instaurando por exemplo um Estado religioso. Esta é uma ideia alheia ao seu espírito, tal como era alheia ao espírito de Paulo, precisamente quando afirmava que todo o poder vem de Deus<sup>15</sup>.

Precisamos de compreender hoje que, se os discursos, as justificações filosóficas e jurídicas, e sobretudo as práticas concretas de separação entre poder temporal e poder espiritual, que se começaram a fazer notar na Baixa Idade Média (muito antes já do célebre atentado ao Papa Bonifácio VIII, em Anagni, no dia 7 de setembro de 1303), se, dizíamos, esses discursos e práticas constituíram o espaço essencial de afirmação, de emergência e de autonomia do político (Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, Filipe IV, o Belo) que terá o seu florescimento nos autores modernos e na constituição de uma “esfera pública” ao abrigo da violência religiosa homicida, não podemos ignorar que, atualmente, é à sombra desse mesmo princípio de separação que se afirmam e legitimam expressões religiosas ou para-religiosas que, de novo, se pretendem ao abrigo de qualquer escrutínio público (visto que se trata de crença íntima e da vida privada das pessoas, *et de interiore non cura praetor...*). Assim, em nosso entender, no quadro deste amplo arco histórico, o desafio é conseguir defender, simultaneamente, o princípio da separação, sem esquecer a inseparabilidade fundamental das múltiplas dimensões da experiência humana, em concreto. A defesa do princípio da separação tem de ser feita num movimento que reconhece, ao mesmo tempo, a sua ligação e a sua co-pertença, sem o que se oblitera a unidade antropológica e se introduz um quase-maniqueísmo no nosso *vivre ensemble*.

Não pretendemos formular aqui qualquer princípio absoluto a propósito do processo de evolução do fenómeno religioso. Mas ainda assim, e arrimados em reconhecidos estudiosos das religiões<sup>16</sup>, poderíamos dizer que a hierofania religiosa arcaica, na mesma medida em que funda o mundo e introduz a distinção fundamental entre sagrado e profano, ao nível do espaço (santuário), do tempo (calendário<sup>17</sup>) e da ação (o prescrito e o interdito), opera uma compactação vital da existência humana. A esse nível, todas aquelas dimensões antropológicas acima referidas constituem um *Lebenswelt* que nós só analítica e posteriormente distinguimos.

Esta dialética sagrado-profano enquanto fundador das Culturas foi bem estudada pelas chamadas *Religionwissenschaften*, designação que agrupa um amplo conjunto de autores e de disciplinas, como por exemplo, a Fenomenologia da Religião, de R. Otto ou de Mircea Eliade (entre outros<sup>18</sup>). O que nos interessa sublinhar

<sup>15</sup> Cf. *Romanos* 13, 1: «*Non est enim potestas nisi a Deo*».

<sup>16</sup> R. Pettazzoni, W. Schmidt, J. Burckhardt, G. Dumézil, R. Otto, R. Callois, M. Eliade...

<sup>17</sup> Vem de *calatio*, o chamamento mensal que os Sacerdotes romanos faziam no princípio de cada mês para anunciar os dias santos, as festas, etc..

<sup>18</sup> V.g., Raffaele Pettazzoni (estudo das religiões primitivas); Rudolfo Otto (importância do fenómeno religioso na consciência crente); Georges Dumézil (estudo comparado das religiões indo-europeias); Joacchim Wach (sociologia das religiões); Wilhelm Schmidt (investigação histórica sobre um suposto monoteísmo primordial); Evans-Pritchard (estudos de antropologia religiosa, a partir do mundo bíblico do Antigo Testamento e dos mitos de origem conexos); Walter-Burkhardt (estudo da religião grega); Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade (fenomenologia e história das religiões); Michel Meslin (antropologia religiosa); Julien Ries, Henry-Charles Puech (simbolismo religioso, maniqueísmo, gnoses...), etc..

nesta Fenomenologia da Religião, quer de Otto quer de Eliade, é que a manifestação do sagrado – a Hierofania –, no mesmo movimento e no mesmo ato em que, *ex abrupto*, revela ao homem o *kosmos* (o espaço orientado, o tempo sagrado das origens *in illo tempore*, os rituais a ser seguidos, o que é interdito, *tabu*, e o que é prescrito, *preceito*, etc.), assim também no mesmo instante o esmaga contra esse fundo cósmico, inserindo-o numa outra soteriologia, história teogónica e cosmogónica mais ampla: o sagrado revela-se pois *totaliter alter* (*ganz andere*). É *mysterium tremendum et fascinans*; ao mesmo tempo que faz tremer e mete medo, também fascina e atrai. Na teofania do Monte Sinai, por exemplo, Moisés descalça as sandálias e põe o rosto por terra, pois sente-se desfeito, *pó e cinza* perante Iahweh<sup>19</sup>. Algumas vezes, mas não sempre, também o Zeus Olímpico na religião grega, por comiseração para com os mortais, abdica de se manifestar em todo seu esplendor mortífero e aterrorizador (*pavor sacer*). E poderíamos multiplicar os exemplos que a conclusão é a mesma: a tradicional revelação do Sagrado que funda as culturas é ambígua, desmesurada e mesmo violenta para o humano. Trata-se da violência fundadora, não no sentido de R. Girard, mas daquele que Hans Blumenberg denuncia, v.g., no criacionismo judaico-cristão.

Só quando uma religião atinge um certo estágio de desenvolvimento interno, mormente com a passagem a escrito de mitos fundadores, de fórmulas rituais, de preces e orações, etc., e posteriormente, com o desenvolvimento de uma Teologia e, depois, de uma Filosofia, é que o problema da separação se coloca ou pode vir a colocar. Existem muitas expressões religiosas que nunca alcançam um estado de autocritica interna, mantendo-se ao nível do puro vivido, na sólida crença primordial que constrói imediatamente a realidade (“mimo mítico”). Diga-se ademais – este é um dado importante das atuais Ciências da Religião – que este estrato primordial arcaico não é qualquer coisa que a evolução religiosa remova ou supere (como acreditou certo evolucionismo religioso ingénuo), ou que a reflexão teológica e filosófica possam esclarecer de todo na transparência luminosa da Razão, permanecendo antes como “noite” ou sedimento antiquíssimo da experiência religiosa, ao qual outros estratos se vão sobrepondo<sup>20</sup>. É justamente a este nível profundo que a *religio* é mais ambígua e perigosa, e a separação mais difícil.

Não nos interessa tanto, porém, aprofundar aqui os enquadramentos históricos, necessários sem dúvida, porque a nossa perspectiva é a de considerar a religião como uma variante ou categoria transcendental do humano (em parte como Kant, mas sem reduzir radicalmente a religião à ética) a qual, portanto, merece ser considerada na sua irredutibilidade, aquém e além das suas patologias histórias e das apropriações interesseiras, sejam elas eclesásticas, anticlericais ou ateias. Mas justamente por causa disso, a religião, hoje, não está nem pode querer estar acima ou à margem do espaço público – como a dita teocracia pontifical da Idade Média

<sup>19</sup> Se bem que a cratofania sinaítica não seja todo o Antigo Testamento. Em *1 Reis*, 19, 12, Deus veio na brisa: «*Et post ignem, sibilus aurae tenuis*».

<sup>20</sup> Cf. Ninian Smart – *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Mircea Eliade – *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 Vols. Porto: Rés-Editora, [s.d.]; Mircea Eliade – *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1980.

pretendia, ou então certas seitas religiosas atuais pretendem, *pro domo sua*, defendendo a todo o transe o sacrossanto princípio da “privacidade da crença”, inclusive mediante os mais modernos meios de comunicação –, mas antes ela está sujeita ao mesmo espaço de discussão e de crítica, tem de se legitimar no conflito das interpretações e de ser aferida pelos frutos que gera, o que pode ser muito purificador<sup>21</sup>.

Isto quer dizer que hoje, depois dos ínvios processos de compactação de Religião e Política / Igreja e Estado, e depois das apologias da separação ou até liquidação, importa ter em conta os planos concretos que a religião e a política partilham. Não há outra via senão diferenciar e distinguir, para unir e relacionar. O caminho é autonomia e cooperação<sup>22</sup>.

Talvez alguns ainda sonhem com o “*écrasez l'infâme*”, não tanto em relação a uma Igreja em concreto, como parecia ser o caso de Voltaire relativamente a Roma, mas em relação à própria religião. Contudo, tentar eliminar a religião do espaço público, para lá de inútil e impossível, por ser uma dimensão original e irredutível do humano, gera amiúde a mesma intolerância que as religiões tradicionais, nos seus piores momentos, engendraram ou engendram. Alguns autores, v.g., Hans Kung, numa luz ainda kantiana, crêem que se deve avançar um diálogo entre religiões de modo a alcançar mínimos éticos comuns. Achamos esta proposta pertinente. As religiões têm de se entender, sob o risco de perpetuarem a guerra dando-lhe sanção transcendente, divina. Mas estão elas em condições concretas de o fazer? Como construir uma ética planetária, com princípios universais comuns aplicáveis em situação? Não tem a formulação negativa da “regra de ouro” mais de 5000 anos? Este voluntarismo não acaba por minimizar o essencial, o papel das crenças concretas, das convicções pessoais mediadas por culturas precisas, textos situados, narrativas, tradições vivas e íntimas de cada religião? Será útil, possível ou até desejável as religiões entenderem-se num plano universal e abstrato<sup>23</sup>?

## 2. Laicidade evangélica

Queremos começar por dizer o seguinte (e é outro pressuposto): este tipo de debate sobre a relação entre o teológico e o político só foi historicamente possível *de jure*, e continua possível aqui e agora, em virtude de determinadas características distintivas da experiência cristã evangélica. Tornamos nossas, ao menos parcialmente, as teses de M. Gauchet sobre o “desencantamento do mundo”, as de G. Vattimo sobre a “*kenôsis* do cristianismo” como seu horizonte de consumação histórica ou ainda as de R. Girard sobre a denúncia e desocultamento de todos os mecanismos justificadores da violência na sociedade, teses retomadas, por exemplo,

<sup>21</sup> Cf. Jean Greisch – *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985; Jean Greisch – *La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion*. In Paul Ricoeur: *Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, p. 311-334; Claude Geffré – *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1997; Claude Geffré – *Croire et interpréter: Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

<sup>22</sup> Veja, a propósito, o livro de Anselmo Borges – *Religião e Diálogo Inter-Religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

<sup>23</sup> Cf. Entretien Hans Kung/Paul Ricoeur autour du “Manifeste pour une éthique planétaire” (Éditions du Cerf) de Hans Küng. *Sens: Revue de l'Amitié judéo-chrétienne de France*. 5 (1998) 211-230.

na obra conjunta (Vattimo e Girard), *Christianisme et Modernité*<sup>24</sup>, onde aliás retomam afirmações de Max Weber e de Marcel Gauchet, segundo os quais «o cristianismo é a religião da saída da religião». Nesta linha de reflexão, é dentro, e não fora, da própria dinâmica laicizadora e secularizante, preferimos dizer encarnacional, da experiência cristã que emergiram o princípio da separação (“dai a César... dai a Deus”), a democracia (v.g., nas comunidades primitivas e mais tarde na *Regra de S. Bento*), os direitos cívicos e as liberdades individuais, a emancipação da mulher, e até mesmo a economia de mercado, devendo-se tais resultados a um tipo de crítica e de reivindicação que só foi possível e (reiteramos!) nasceu “dentro” e não fora deste espaço assim dito “religioso”.

Neste sentido, parece-nos que a experiência cristã – com “experiência cristã” evitamos deliberadamente a noção de “*religio christiana*” – altera decisivamente o modo como a referida dialética sagrado-profano funda a existência humana e as culturas, desde a noite dos tempos.

Ao invés do *pavor sacer* tantas vezes instrumentalizado pelos xamãs, castas sacerdotais, hierofantes e aparelhos eclesiásticos, a experiência cristã na sua *fons et origo*, ou seja, mostrada na ação de Jesus de Nazaré, coloca quer as relações com Deus quer as relações com os outros fora do circuito da violência, do medo e das solidariedades primárias, do sangue e da tribo, das pertenças não mediadas, do legalismo, etc., lógicas que inevitavelmente se tornam maniqueias: ou “dominas ou és dominado”. Várias vezes nos evangelhos encontramos Jesus a desmontar este tipo de discursos e de lógica exclusivista (v.g., no episódio da mulher adúltera, na parábola do Filho Pródigo, na questão que lhe colocam sobre o casamento na escatologia, etc.). Atrevemo-nos mesmo a dizer, e não estamos sós, que é difícil encontrar palavras e ações mais radicalmente antirreligiosas e mais secularizadoras que as de Jesus de Nazaré. É nelas que encontramos a base fundamental não só do processo de secularização, mas de qualquer espiritualidade genuinamente laical. Convém, aliás, frisar o óbvio: Jesus foi antes de mais e acima de tudo um leigo judeu, de linha profética haurida junto de João Batista e provavelmente dos Essênios. A sua espiritualidade é radicalmente laical, nada tem de sacerdotal, não se centra no Templo, nem nos sacrifícios (para isso teremos de esperar pela teologia paulina e pelo *Cristo Sumo Sacerdote* da *Carta aos Hebreus*). Numa palavra: Jesus não alinha pela cartilha arcaica, e depois sacerdotal-clerical, que opõe sagrado e profano com a intenção de melhor dominar e administrar pontificalmente a diferença.

Gostaríamos de sublinhar, com este propósito, a leitura de algumas passagens dos evangelhos. No diálogo de Jesus com a Samaritana, segundo o evangelho de João (4, 5-42), encontramos Jesus a abalar desde os fundamentos o tradicional universo religioso que vive da sacralização de um espaço (*templum*, santuário), fazendo dele um Centro, Espaço Sagrado, um eixo (*axis mundi*) ou uma porta (*Bab*) de passagem obrigatória entre os deuses e os homens. Todos conhecemos essa passagem evangélica, mas estamos bem longe de lhe retirar todas as consequências práticas.

<sup>24</sup> Cf. Gianni Vattimo; René Girard – *Christianisme et Modernité*. Paris: Flammarion, 2009.

«Mulher, acredita em Mim: Vai chegar a hora em que nem neste monte [Garizim] nem em Jerusalém [Monte Sião] adorareis o Pai. [...] Vai chegar a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade, pois são esses os adoradores que o Pai deseja. Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-l’O em espírito e verdade». Vemos nestas palavras de Jesus algo absolutamente inaudito no universo religioso arcaico e tradicional: neste existiam lugares especiais, Santuários, Templos, Portas, Escadas, etc., onde, mediante preciosos rituais administrados por sacerdotes e pitonisas, os deuses e os anjos desciam e os homens subiam. Não assim nas palavras de Jesus. Já antes dissera provocatoriamente: «destruí este templo e eu o reconstruirei em três dias» (Jo 2, 19-21). Não há nem pode haver um Centro porque cada homem e cada mulher é um centro. Cada consciência pessoal é “agora” um sacrário, um “santuário”: «Está dentro de vós o Reino de Deus» (Lc 17, 21) e apenas é de espantar e de envergonhar que os “vasos de barro” da Igreja tenham esperado 2000 anos, até ao Concílio Vaticano II, para proclamar oficialmente o “tesouro” que está nos evangelhos. O que Jesus revela com as suas palavras e sua ação, com os seus gestos de bondade e com a *caritas* em ato é que Deus é Alguém que opera consigo, dentro na tessitura dos espaços quotidianos, à mesa, nos caminhos (Bom Samaritano), na labuta dos pescadores, dos pastores, dos agricultores, da azáfama doméstica, entre os “tachos e as panelas” de Marta e Maria, como dirá mais tarde Santa Teresa de Ávila.

Mas não é apenas o espaço sagrado, i.e., o Santuário/Templo e as lógicas de poder teológico-político que ele instaura que são abolidas. É também o Tempo Sagrado das religiões cósmicas, o mítico *in illo tempore*, que se exprime no Calendário que é totalmente subvertido. Temos nos evangelhos várias passagens alusivas a esta inversão radical: «Vai chegar a hora – e é “agora”...», não *in illo tempore*. Em Marcos, por exemplo (2, 23-28), temos aquele passo em que, ao Sábado, os discípulos de Jesus, passando no campo por meio de uma seara, vão colhendo espigas e comendo. Em primeiro lugar, deslocam-se ao Sábado pelo campo, não podendo assim respeitar a lei religiosa do descanso que os impedia andar mais de quinhentos passos. Mas, além disso, vão recolhendo as espigas, tarefa profana (*faciunt sabbatis quod non licet*), tal como observam logo os zelosos guardiões da Lei. Noutra altura (Jo 5, 1-16) os Fariseus criticam-nos por realizar curas aos Sábados. Conhecemos bem as tremendas palavras de Jesus: «hipócritas, sepulcros caiados!» Jesus ousa mesmo colocar a sua palavra viva e presente, «o espírito que sopra onde quer», ao modelo legalista e fixo do passado: «Está escrito...». E isto sem perder uma só “i” da Lei. «Está escrito...», «Ouvistes o que foi dito aos antigos...», «Eu, porém, digo-vos» (Mt 5, 21-22).

As respostas de Jesus não são, pois, menos subversivas para o Tempo religioso do que fora para o Espaço religioso – invocando até o inquestionável exemplo do Rei David, que não respeitara nem o Espaço sagrado, nem o Tempo sagrado, nem o Rito, comendo os Pães da Proposição: o Sábado foi feito para o homem e não o homem para o Sábado (*sabbatum propter hominem factum est et non homo propter sabbatum*), pois o Filho do Homem é também o Senhor do Sábado (*dominus est Filius hominis etiam sabbati*). Denuncia assim, profeticamente, um sistema re-

ligioso opressivo, formal, legalista e farisaico. Com tal resposta é a própria ideia de Calendário religioso (*calatio*), a coluna vertebral da noção de *religio* (como Cícero a tinha definido uns cinquenta anos antes), que é relativizada e abolida. Note-se que Jesus não destrói simplesmente: olha a partir de um ponto de vista diferente, que é sempre o da interioridade humana na sua singularidade irreduzível. Talvez por essa razão Hegel dirá que o Cristianismo é a religião da liberdade e da subjetividade absoluta.

De referir ainda, mesmo que brevemente, a releitura que René Girard faz da Paixão de Jesus: nela foi denunciado de uma vez por todas e trazido à luz pública o mecanismo violento que funda as sociedades desde o princípio do mundo: a lógica do bode expiatório, explícita e cinicamente formulada pelo Sumo-Sacerdote Caifás (Jo 11, 50): «Vós nada entendeis. Não compreendereis que é melhor que um só homem morra pelo povo todo e não pereça a nação inteira?» Todos contra um: a partir da Paixão de Jesus não mais é possível continuar inconsciente e quieto perante as vítimas imoladas ao funcionamento das sociedades, quer pela religião, quer pela política, quer pelo direito, quer pela economia, quer pela democracia<sup>25</sup>... As vítimas estão inocentes. O mecanismo vitimário escondido desde a fundação do mundo foi desocultado na Paixão de Jesus e não mais se pode fazer de conta que não se sabe. Esta é pelo menos uma lição a ter em conta, neste tempo fértil em excluídos e em bodes expiatórios.

Devemos dizer, a concluir este ponto, que é esta espiritualidade originalmente laica, radicada nos evangelhos, que temos dificuldade em descobrir num texto como o Decreto *Apostolicam Actuositatem* (“Sobre o apostolado dos leigos”), do Concílio Vaticano II, cujo lugar-comum era “chegou a hora dos leigos”. Ora o “leigo” e a “laicidade” são ali definidos a partir de uma lógica que é ainda, toda ela, eclesiástica e clerical. Não há reconhecimento da verdadeira autonomia laical; a lógica é sempre tutelar e paternalista. Valoriza-se, claro!, a presença dos leigos como fiéis e como cidadãos no trabalho, na escola, nas artes, na economia, na política, na família, nas relações internacionais (II, 7º), na saúde, na educação, nas obras sociais (II, 8º), etc., mas eles são sempre encarados como uma espécie de guarda avançada de uma cruzada que a Igreja empreende frente ao mundo. Mais que fermento na massa, o que parece comandar é a lógica militante, marcial e quase-maniqueia: nós e o mundo. É por isso, que suspeitamos, de quase todos os movimentos laicais na igreja católica lá têm sempre os seus assistentes e vigilantes eclesiásticos, pois é aos pastores que compete sempre o discernimento derradeiro sobre a autenticidade, etc. (I, 3º). A lógica determinante não é a do grão de mostarda a crescer, nem a do “espírito que sopra onde quer”, mas ainda a do poder e a do controlo, se bem que subtilizada, e, por isso, volve-se amiúde infantilizante (devemos dizer em abono da verdade que isto é bastantes vezes querido pelos próprios leigos, que se tornaram mais clericais que os sacerdotes: São Nietzsche *ora pro nobis!*). A lógica eclesiástica e clerical tem medo de se perder como fermento na massa. Mas esta perda na massa a fim de perder o poder é sempre uma depuração essencial, um *kairós* dado às Igre-

<sup>25</sup> Cf. Gustavo Zagrebelsky – *A Crucificação e a Democracia*. Coimbra: Tenacitas, 2004.

jas, ainda que Pio IX espumasse perante a perda dos Estados Pontifícios, em 1870. Ambrósio e também Agostinho chamavam à Igreja *casta meretrix*<sup>26</sup>. A *casta* aspira a seguir o seu Senhor nas tribulações; mas a *meretrix* tem medo da lógica da *kenôsis* aplicada a si mesma, e procura amantes terrenos. É verdade que a experiência da liberdade causa arrepios. Mas não há outro caminho a seguir senão a liberdade dos filhos de Deus. É esta a boa-nova do Reino sonhado por Jesus de Nazaré. Importa, pois, reencontrar hoje dentro da experiência cristã as forças mobilizadoras da secularização e da laicidade que lá estão desde o princípio. Se há algum sentido na/dá História cremos que ele só pode ser dado pelo acréscimo de Liberdade e de consciência: «Mulher vai chegar a hora, e é agora, em que os verdadeiros adoradores do Pai o adorarão em espírito e verdade» (Jo 4,23). É para este *kairós* ou oportunidade, *hic et nunc*, que aponta a via mística.

### 3. Via mística e hospitalidade das convicções

Ao referirmos aqui “mística” não nos referimos ao sentido da expressão nas grandes tradições sapienciais e espirituais do Ocidente, sejam de natureza mais filosófica – Plotino, Mário Vitorino, Agostinho, Proclo, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Alberto Magno, Mestre Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Bhöme, L. Wittgenstein... – sejam de tradição mais monástica – Bernardo de Claraval, Teresa de Ávila, São João da Cruz, Francisco de Sales, Thomas Merton, etc., até porque estas “vias místicas” têm todas intencionalmente algo de paradoxal: de um modo ou de outro não deixam de falar acerca daquilo que não se pode dizer. Ora o que define uma via mística é precisamente o silêncio de uma experiência vivida que não pode ser contada. Sendo-o, já se está “fora de casa” a falar de outra coisa. É claro que ainda aí, nessa traição consciente, procura-se evocar mediante a linguagem do testemunho algo extralinguístico, a que paradoxalmente se acede pelos interstícios da linguagem.

Por isso, não queremos dizer também, pelo contrário, que não se possa ou deva, ou seja mesmo inevitável, recolher dessas famílias espirituais orientações essenciais sobre como avançar e progredir na vida interior (e mesmo dentro da tradição católica há muitas sensibilidades: agostiniana, franciscana, dominicana, inaciana, teresiana, trapista, etc.). Deste modo, se nos pedissem para escolher uma figura próxima do sentido que aqui queremos dar a “mística” e a “hospitalidade das convicções”, inclinar-nos-íamos talvez para Teresa de Lisieux e para o *bouquet* que é *História de uma Alma*. E isso precisamente por nela a mística ser tão espantosamente quotidiana, tão feita daquele espanto essencial e infante pelas coisas simples do dia-a-dia, tendo, ao mesmo tempo, um escopo universal. E neste sentido, Teresinha do Menino Jesus não deixa de ser herdeira de Teresa d'Ávila, quando esta afirma n' *O Livro das Fundações* que o Senhor também anda pela cozinha, entre os tachos e as panelas<sup>27</sup>.

A mística hoje, no sentido de um espaço de silêncio perante o *mysterium* e a obscuridade que envolve todas as nossas vidas, mesmo as mais iluminadas pela fé, pode parecer hoje como uma espécie de salvação interior para a própria existência,

<sup>26</sup> Cf. Ambrósio – *In Lucam*, III, 23: «*immaculata virgo, sine ruga, pudore integra, amore plebeia, casta meretrix, vidua sterilis, virgo fecunda*». Cf. Agostinho – *Sermones*, 161, 1; 213, 8; 224.

<sup>27</sup> Cf. Teresa d'Ávila – *Libro de las Fundaciones*, V, 8.



justamente porque hoje nos encontramos lançados no espaço de uma pluralidade de convicções, onde as tradicionais instituições configuradoras da crença perderam a exclusividade enquanto produtoras de um único sentido. Coexistem mundividades e certezas diferentes e o maior desafio é cada um encontrar dentro daquela partilha, ou nas dúvidas e interrogações que o habitam, o espaço de acolhimento e de hospitalidade para o outro. Neste sentido, a abertura mística orienta-se ou já está mesmo para além do debate entre separação ou não-separação entre o político e o religioso, entre os Estados e as Igrejas, entre o temporal e o espiritual, entre corpo e espírito, reconhecendo a um outro olhar a co-presença essencial de tudo a tudo, a Unidade que é o próprio fundo de possibilidade ontológica de todas as diferenças. A verdadeira mística, parece-nos, já não é religiosa. Não pode ser religiosa. A religião é uma etapa que ficou para trás, por muito que se continue a ser cristão, muçulmano, budista, hindu... Podemos encontrar isto precisamente nos fundadores de grandes religiões, ideia que as gerações sucessivas, guardiãs da ortodoxia, normalmente passada a escrito, logo esquecem. Assim, mesmo que a linguagem pareça continuar a dizer as mesmas coisas, a fonte de onde emana, a atitude que lhe dá vida é demandar sempre mais além, numa itinerância cujo termo não se possui, ou de que apenas se entreveem sinais *per speculum et in aenigmate*.

Este nomadismo interior é, sem dúvida, um percurso de muito maior exigência e responsabilidade pessoais e de atenção prestada ao pormenor, aos imensos cambiantes de que o mundo é feito. Naturalmente, as solidariedades primárias, sejam elas do sangue, da família, da nação, do território, da língua, da memória histórica, da religião, etc., são superadas e recuperadas num plano superior, que é o da liberdade para nunca se deixar manipular; não “estar disponível” para justamente poder estar absolutamente disponível. Para o místico, a História não é a história da substância, mas a fidelidade relacional a uma voz que vem do mais fundo do ser. Frente à lógica belicista e maniqueia, que quer as facções claramente identificadas, o místico só poder ser considerado uma espécie de traidor. «De Nazaré pode vir alguma coisa de bom?». E todavia, como cantava Sting em tempos que já lá vão (1985), “*the Russians love their children too*”.

Donde a via mística verdadeira, tal como a testemunham pessoas concretas que conhecemos, mas que dela não falam, nem fazem disso comunicações em Congressos ou artigos de revista, é um caminho da mais absoluta solidão e deserto, não só em relação aos próximos, mas especialmente um “deserto de Deus” porque a luta maior travada pelo místico é com Deus, o totalmente indisponível para os nossos jogos de poder em seu nome e à sua sombra. Ser nómada neste sentido é exercitar-se cada dia, cada momento, numa atitude de iconoclastia radical. Cada instante é eternidade.

Assim, o que queremos evocar com a expressão “via mística” passa hoje sobretudo pela capacidade de transfiguração do quotidiano, nas suas situações mais simples e absolutamente banais. Não é o santo desejo do arreoubo e do êxtase que fascinam o noviço, mas aquela atenção e espanto que ardem como fogo no mais íntimo de cada toque com as coisas, de cada experiência, de cada palavra, de cada encontro. Em cada encontro, em cada toque, habitar relacionalmente o absoluto e

viver absolutamente o relativo. Nada saber de substantivos, mas reinventar a cada momento uma gramática de verbos, advérbios, modos, ações... Deste modo, se a “via mística” renuncia à palavra apressada, não renuncia à partilha da Vida no que ela tem de mais tangível e papável: o pão, a água, o vinho, a mesa... Como afirmava Ibn Arabi, para poderes beber tens de ter a tua bilha; só assim poderás beber e, assim, partilhar com ela a água que bebes. É uma ilusão querer beber sem caneca, e mergulhar diretamente sem mediação na água sem fim. Outra é ficar agarrado à caneca. O místico não deita fora a caneca, mas usa-a simplesmente como caneca. O que ele recusa, isso sim, é ao proselitismo apressado (ou interesseiro) de quem quer persuadir ou mesmo pressionar todos os outros a beberem pela sua única caneca. No mais fundo de qualquer tradição religiosa e sapiencial há, pois, uma verdade simples que não se confunde com algo possuído e administrado, mas que se dá na circulação do dom, da hospitalidade do outro que é uma graça para mim (Thomas Merton).

A mística que emerge hoje no espaço da nossa pluralidade de crenças declina-se de muitos modos; é um ramalhete de que ninguém possui o atilho. Em entrevista a uma revista Argentina, afirmava o Dalai Lama que «o mundo precisa hoje de uma espiritualidade laica», mostrando-se totalmente avesso à ideia «superficial» de «conversão» de uma religião para outra. A haver conversão, mas isso já somos nós a dizer, não seria de uma religião para outra, mas antes para a palavra “não-dita” que anima o fundo de bem em todas as religiões (P. Ricoeur<sup>28</sup>). Não pode haver religião sem convicções, mas pode haver religião sem dogmatismo. Não é no brinde, mas no fundo mais fundo da nossa caneca que encontraremos o outro.

*É evidente que, neste sentido, a mística demanda de salvação interior, seja pelo conhecimento, seja pela arte, pela prática da meditação sem qualquer filiação explícita, filosófica*<sup>29</sup> ou religiosa, seja mediante grupos livres de meditação e de oração sem qualquer tutela eclesiástica, tudo isso debilita o tradicional espaço das religiões organizadas, dos seus dogmas, do seu direito, dos seus sacramentos (mormente a “confissão”), das suas liturgias, das suas soteriologias e apocalipses. Não é por acaso que, em praticamente todas as tradições religiosas, a via mística sempre foi encarada com suspeição (tenha-se em mente, por exemplo, a *Legenda do Grande Inquisidor*). Mas a política sempre suspeitou igualmente dela, por isso não raro se verificou uma aliança entre religião e política contra a mística.

Podemos dizer que um dos traços característicos de uma vida mística é a humildade radical perante o real, perante o mistério, perante tudo, perante cada coisa, renunciando à pretensão da verdade como grandeza gnosiológica, recolocando esta num plano mais simbólico, “poiético”, i.e., de realização prática concreta, que não na coerência dos enunciados doutrinários proclamados *urbi et orbi*. É claro que sempre virão zelotas a gritar que isso é relativismo. Pois que seja. Mas a sensibilidade mística jamais é relativista no sentido em que acusam (de que tudo vale o

<sup>28</sup> Cf. Entretien Hans Kung/Paul Ricoeur autour du “Manifeste pour une éthique planétaire”..., p. 227-228.

<sup>29</sup> Como no Helenismo tardio. Cf., entre outros, Pierre Hadot – *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1981; André-Jean Voelke – *La philosophie comme thérapie de l'âme: Études de philosophie hellénistique*. Fribourg: Éditions Universitaires; Paris : Éditions du Cerf, 1993.

mesmo, que não há princípios fundadores, etc.), mas é antes relacional, revelando um sentido afinadíssimo para a diferença, para a situação singular *hic et nunc*, para a *haecceitas*, e justamente por isso é que vê a inutilidade da peleja mental pela verdade.

Este ressurgimento de “espiritualidades” à margem ou mesmo contra as religiões fortes tradicionais, com grande carga identitária, é compreensível na medida que, em tais sistemas religiosos confiscaram, quando não asfixiaram e mataram, possibilidades imensas de desenvolvimento da vida interior dos seus fiéis. Ao longo de séculos, só para dar um exemplo, a pedagogia catequética cristã assente numa sacramentologia rotineira, em ritos de iniciação mais ou menos vazios (especialmente a Confissão a partir de 1215, e depois na reação tridentina), numa pregação do Juízo Final e no medo do Inferno, gerou seres atormentados, paralisados de terror e pavor perante um Deus Juiz, inflexível Senhor da História e eterno polícia das consciências; forjou vidas mecânicas, vazias, aleijões espirituais, à margem de si, inconscientemente hipócritas e insinceras para si mesmas. Já desde os Padres do Deserto, que o medo sempre foi considerado o pior pedagogo da via mística. E assim, para escapar a um espaço religioso sufocante e controlador, muitos procuram e encontram hoje formas de enriquecer a sua vida interior e dar sentido ao estar no mundo sem ser do mundo, em formas novas de espiritualidade onde não se instrumentalize o medo em prol do rebanho.

A ideia de uma espiritualidade laica pretende justamente dizer que um espaço de realização e de crescimento da consciência pessoal num quadro que, se pode ainda ser religioso, já está para lá dele e das suas verdades infalíveis. Pode aceitá-lo para o transfigurar, mas, como se disse, também pode prescindir dele. Ou então, a partir de dentro, pode ser a sua instância crítica, o seu espaço de auto-purificação. Gostamos de chamar a isto liberdade para “ler e para escrever”: ler sem tutelas (venham elas de onde vierem) e escrever como quem se inscreve no grande Livro da Vida (S. Malarmé), sem prescrever nem proscriver.

Por isso, é também uma via de extraordinárias oportunidades para cada um se descobrir mais, alargar o seu espaço de consciência, dos seus ângulos mais ou menos estreitos, de se olhar de outros pontos de vista e de se deixar olhar do ponto de vista do outro. É assumir simplesmente que todos partilhemos uma mesma existência nómada, que a itinerância é a nossa condição mais radical, que nos irmana a todos, «em espírito e verdade», frente ao *mysterium*. Concluamos com um excerto de Wassily Kandinsky:

«A vida espiritual, à qual a arte também pertence, sendo um dos seus mais poderosos agentes, para cima e para a frente, e que se pode reduzir a um simples elemento. É o próprio movimento do conhecimento. Qualquer forma que adquira, conserva sempre o mesmo sentido profundo e a mesma finalidade. São ainda obscuras as razões que nos obrigam a progredir pelo “suor do rosto”, através do sofrimento, do mal e dos tormentos. Quando uma etapa é alcançada e o caminho parece desobstruído dos pérfidos calhaus, uma mão invisível lança novos blocos que parecem obstruí-lo por completo, tornando-o irreconhecível. Então, infalivelmente, um homem surge, semelhante a qualquer um de nós, mas transportando uma força

misteriosa e visionária. Ele observa e ensina. Por vezes quer libertar-se desse dom superior e sublime, dessa cruz pesada que o faz vergar. Mas não pode. Perseguido por troças e ódios, arrasta a pesada carroça da humanidade, tentando, com todas as suas forças, libertá-la das pedras que a retêm»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Wassily Kandinsky – *O Espiritual na Arte*. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 25.


## QUESTÃO POLÍTICA E RELIGIOSA





## RECOMPOSIÇÃO DO CATOLICISMO E CONTINGÊNCIA DAS FORMAS DE GOVERNO NO MEIO CATÓLICO PORTUENSE

ADÉLIO FERNANDO ABREU\*

 <https://orcid.org/0000-0001-6626-0559>

Em 5 de outubro de 1910, o movimento republicano, que vinha a marcar presença na sociedade portuguesa desde os anos 70 do século XIX e tinha tentado sem sucesso chegar ao poder pela insurreição do Porto de 31 de janeiro de 1891, derrubava a Monarquia Constitucional e instaurava em Portugal a República. O domínio do religioso contou-se entre aqueles sobre que o Governo saído da revolução procurou intervir. O catolicismo era conotado com a monarquia cessante e com o obscurantismo de um passado a apagar ou pelo menos a transferir para o privado das consciências, sem repercussão social. Contestada era sobretudo a confessionalidade do Estado, que o liberalismo, no meio de ambiguidades, não superou. O poder republicano investiu, pois, legislativamente contra o catolicismo e proclamou um regime de separação que, mais do que separar, controlava, prolongando o regalismo que pretensamente precisava de vencer. Ergueu-se assim uma fortíssima questão religiosa, que atingiu a Igreja, mas também a emergente República.

O catolicismo não podia simpatizar com esta República e esta separação. À habitação ao catolicismo constitucional precedente, juntava-se a legislação que destruturava a organização eclesiástica e atingia a missão da Igreja na sua liberdade e nos seus recursos, assim como uma separação que dirigia em vez de separar. O episcopado, nomeado e sustentado pelo Estado, soube, contudo, distinguir as águas, aceitando as novas autoridades, mesmo quando protestava contra as medidas que tomavam. Soube também ir passando do movimento reativo a uma atitude mais larga de recomposição do catolicismo, que já vinha de trás e agora foi recuperada ao nível dos vértices.

Partindo da posição do episcopado face à República, propomo-nos situá-la na evolução do magistério pontifício e do ideário do movimento católico que emergiu no início dos anos 70 no Porto, para se estender ao país. Dele fazia parte a recomposição do catolicismo português, liberta das filiações partidárias, e a afirmação de que não competia à Igreja definir as formas concretas de exercício do poder. São aspetos retomados pela reação do episcopado à República, a denotar o relevo e o significado da reflexão católica antecedente, de predominância laical, mas progressivamente extensiva ao episcopado, como ilustraremos pela referência ao bispo do Porto das últimas décadas do século XIX.

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Porto).

### O episcopado português face à República

Com a revolução republicana de 1910 e a lei de separação de 1911, a Igreja foi confrontada com um quadro jurídico diverso<sup>1</sup>. Os novos protagonistas políticos retiraram-lhe o estatuto de religião oficial e já não lhe destinavam um papel na construção social. Os transtornos para a Igreja não advinham, porém, tanto do novo enquadramento, quanto da política republicana de laicização.

As medidas sucederam-se, alterando a fisionomia do catolicismo português: os jesuítas foram expulsos e as congregações religiosas foram extintas e perderam os seus bens; os juramentos com caráter religioso foram eliminados; o ensino religioso nas escolas foi proibido, e a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra foi extinta, como o foi também a disciplina de Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito; os dias santificados foram abolidos; o casamento civil foi tornado obrigatório e introduzido o divórcio. A confrontação ficou assinalada na referida lei da separação, que privou a Igreja da sua personalidade jurídica, delineou o controlo eclesial sobre o culto e a atividade eclesial e nacionalizou os bens da Igreja, precária e parcialmente entregues às corporações culturais, de que estava excluído o clero. A lei converteu-o ao funcionalismo público pela oferta de pensões, a que maioritariamente renunciou. Instaurava-se uma separação que prolongava o regalismo liberal, agora com um Estado não confessional a imiscuir-se nas questões religiosas.

Os bispos perceberam que não bastavam posições individuais, mas que se impunha uma manifestação de unidade. A concertação do episcopado diante da questão religiosa era aliás um reiterado desejo expresso pela nunciatura ao longo do liberalismo, que começou a concretizar-se com as conferências dos bispos a partir dos anos 90<sup>2</sup>. Reunidos em São Vicente de Fora, em Lisboa, no início de novembro de 1910, depois da primeira legislação adversa, os bispos decidiram agir coletivamente, por meio de uma pastoral coletiva, a primeira do episcopado português, confiada à redação do arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes. Foi assinada com data de 24 de dezembro de 1910 e seria divulgada em finais de fevereiro ou inícios de março, não fosse a ordem do ministro da justiça a impedir a leitura por falta de beneplácito<sup>3</sup>.

Diante do alvoroço que atravessava o país, os bispos sentiram o dever da palavra e duma palavra dita em conjunto<sup>4</sup>. Numa linguagem muito incisiva, por vezes quase coloquial, a pastoral denunciava a perseguição ao catolicismo, o mesmo que caminhou lado a lado com Portugal desde que este se constituiu, agora repellido

<sup>1</sup> Para a apresentação da política republicana de laicização e da reação do episcopado português seguimos de perto e remetemos para o nosso estudo: Adélio Fernando Abreu – A Igreja Católica e a Primeira República. *Humanística e Teologia*. 31:2 (2010), p. 164-174, 176-178, 181-185.

<sup>2</sup> Cf. Carta do núncio Domenico Jacobini ao cardeal Rampolla, 9 de dezembro de 1891. *Archivio Segreto Vaticano*, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1891, rubr. 250, fl. 84r-85r.

<sup>3</sup> Cf. A Pastoral do Episcopado. *Voz da Verdade*, 9 de março de 1911, p. 112-116; Pastoral Collectiva dos Prelados do Continente. *O Amigo da Religião*, 12 de março de 1911, p. 592; Senra Coelho – D. Augusto Eduardo Nunes: *Professor de Coimbra – Arcebispo de Évora*. Lisboa: Paulus, 2010, p. 234.

<sup>4</sup> Cf. *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e Fieis de Portugal*, 24 de dezembro de 1910, s.l.: s.n., 1911, p. 3-4.



«como importuno estorvo à margem das gerações novas em demanda dos novos ideais»<sup>5</sup>.

A nosso ver, o momento mais significativo emerge quando os bispos não contestam o novo regime, mas apenas a sua política laicizadora, afirmando a contingência das formas de governo:

«porém, – repetimos, e bom é que o accentuemos, – a Igreja não tem predilecções por nenhuma forma de governo, e a nenhum regime político está enfeudada.

Sob todos elles pôde viver, e até florescer e prosperar. Porquê? Porque não ha forma de governo, por mais democratica que a imaginemos, á qual seja intrinsecamente annexo o atheismo politico»<sup>6</sup>.

Exposto o princípio geral, os bispos pronunciaram-se também sobre a atitude a ter perante as instituições e autoridades do novo regime português:

«e em face das instituições actuaes qual é o dever dos catholicos portugueses?

Acatá-las, sem pensamento reservado.

Obedecer às autoridades e respeitar os poderes constituídos.

Ainda que nos sejam desfavoraveis ou se nos mostrem hostis, sejamos-lhes sujeitos, obedecemos fielmente a suas determinações em tudo o que não fôr contrario à consciência, e estejamos na disposição de contribuir voluntariamente para toda a obra boa, para toda a acção salutar de que possa provir o engrandecimento, a honra, a paz e a felicidade da nossa patria»<sup>7</sup>.

A reacção passava por uma distinção entre autoridade e legislação, deixando claro que a aceitação da autoridade não significava a aprovação de toda a legislação que dela derivasse.

Em 20 de abril foi promulgada a lei de separação. Os bispos reagiram com o protesto coletivo de maio seguinte, também escrito pelo bispo de Évora<sup>8</sup>. Apreciando o diploma no seu conjunto, declararam que «resume-se todo em quatro palavras: injustiça, opressão, espoliação, ludíbrio»<sup>9</sup>. Mantinham-se, porém, os termos já sublinhados na pastoral coletiva: «Temos sido, não nos pesa disso, continuaremos a ser respeitadores da autoridade e obedientes aos poderes constituídos»<sup>10</sup>.

Declarando que a lei de separação suprimiu a confessionalidade católica do Estado, mas não a do povo português, o protesto apela à unidade de todos os católicos para darem testemunho da obediência e fidelidade ao romano pontífice. A afirmação «a Religião Católica deixou de ser a do Estado; não deixou porém de ser a do povo português» era significativa sobretudo para a evolução do catolicismo no período seguinte. O episcopado percebia que o caminho não passava pela luta pela confessionalidade do Estado, mas pela defesa da liberdade da Igreja e pelo alicerçar das convicções católicas que mantinham uma sociedade maioritariamente católica,

<sup>5</sup> *Pastoral Collectiva*, p. 5.

<sup>6</sup> *Pastoral Collectiva*, p. 11.

<sup>7</sup> *Pastoral Collectiva*, p. 12.

<sup>8</sup> Cf. Senra Coelho – *D. Augusto Eduardo Nunes*, p. 245.

<sup>9</sup> Protesto Colectivo. In Senra Coelho – *D. Augusto Eduardo Nunes*, p. 774.

<sup>10</sup> Protesto Colectivo, p. 772.

quando o Estado já não o era. A transição desde os tempos do liberalismo era certamente abruta, mas nem por isso menos significativa. Então o Estado era católico, quando a sociedade o era menos. Agora o Estado já não o era, quando a sociedade o continuava a ser. A unir estes dois quadros estava um catolicismo presente na sociedade, distante das escolhas partidárias concretas e preocupado com a sua revitalização interna, para uma presença efetiva no tecido social. Notava-se que o empenho eclesial tinha de ir além da luta político-religiosa, para se estender à revitalização do catolicismo português, num momento em que era mais hostilizado, mas em que se libertara dos constrangimentos que o envolviam quando era religião do Estado.

Para aqui aponta o conhecido apelo de Santarém, de 10 de julho de 1913, dirigido pelo episcopado aos católicos<sup>11</sup>. Também nele se enumeravam as calamidades que vinham assolando o catolicismo português. Olhando, porém, para os sinais bem visíveis da presença cristã na sociedade portuguesa, a palavra dos bispos não se fixava nas dificuldades, nem no acatamento das autoridades. Regressava antes o apelo à união, agora explicitamente para «a restauração cristã da sociedade portuguesa»<sup>12</sup>. Fazendo eco da divisa de Pio X, o episcopado adaptava-a à realidade lusa: «*Instaurare Lusitaniam in Christo* seja o nosso mote e a nossa aspiração»<sup>13</sup>.

O desiderato da restauração cristã da sociedade não se quedou na letra dos textos do episcopado. Marcada por um desígnio de unidade na intervenção, a restauração passou sobretudo pela criação da União Católica em 1915, entendida como «organização geral dos católicos, com âmbito paroquial, diocesano e nacional, procurando reunir as associações e agremiações católicas anteriores»<sup>14</sup>. Era a resposta organizativa pedida pelo apelo de Santarém, aglutinando «a necessidade dos católicos agirem de uma forma suprapartidária, com uma finalidade moderadora, defendendo os princípios católicos na acção legislativa do Parlamento e dos Governos»<sup>15</sup>. A União Católica daria origem dois anos depois ao Centro Católico Português, que procurava unir os católicos para fazerem valer as suas ideias, sobretudo no âmbito político e no quadro de separação vigente. A restauração teria também incidência na imprensa, no associativismo católico, na dinamização devocional, em iniciativas de cristianização de massas, na reorganização pastoral proporcionada pelo Concílio Plenário Português de 1926, na dinamização catequética e litúrgica e sobretudo na criação da Ação Católica Portuguesa em 1933.

A reação episcopal à República passou pela aceitação do novo regime, pela denúncia das suas políticas persecutórias, pelos apelos à unidade dos católicos e por uma emergente preocupação com a restauração religiosa da sociedade. Pode compreender-se no quadro da evolução do magistério pontifício até ao *ralliement*

<sup>11</sup> Cf. *Appello do Episcopado aos Catholicos Portuguezes*, 10 de julho de 1913. Guarda: Veritas, 1913.

<sup>12</sup> *Appello do Episcopado*, p. 19.

<sup>13</sup> *Appello do Episcopado*, p. 13.

<sup>14</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – O Catolicismo Português no Século XX: da Separação à Democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3: *Religião e Secularização*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 143.

<sup>15</sup> António Matos Ferreira – Catolicismo. In *Dicionário de História de Portugal*. Vol. VII. Coord. António Barreto; Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 1999, p. 259.

de Leão XIII e do pensamento do movimento católico que emergira no Porto. Retrocedamos, pois, no tempo, para percebermos como este ideário chegou ao episcopado, partindo do pontificado romano ou da reflexão laical.

### **O magistério pontifício e as várias formas de governo**

A relação do pontificado romano com o liberalismo revelou-se difícil desde o início, dada a adversidade da tutela deste sobre o religioso e a promoção do indiferentismo e da liberdade de consciência. Foi, por isso, condenado por Gregório XVI, já em 1832, na encíclica *Mirari Vos*. Não estava em causa apenas o liberalismo político, mas também sobre este investiu a encíclica, nomeadamente quando condenou a separação entre a Igreja e o Estado: «Nem os mais felizes sucessos poderíamos prever para a religião e o principado dos votos daqueles que gostariam de ver separada a Igreja do reino e truncada a concórdia mútua do império com o sacerdócio»<sup>16</sup>. Consequentemente defendia uma perspectiva instrumental do Estado: «Os nossos filhos caríssimos, os príncipes, favoreçam este votos comuns para o bem da Igreja e do Estado com a sua ajuda e com aquela autoridade, que devem considerar que lhes foi conferida não só para o governo das coisas terrenas, mas especialmente para protecção da Igreja»<sup>17</sup>.

A condenação manteve-se também no pontificado seguinte, em várias ocasiões e particularmente no *Syllabus* de 1864, onde Pio IX deu notas de não se poder «reconciliar e transigir com o progresso, com o liberalismo e a civilização moderna»<sup>18</sup>. Mesmo que a interpretação da proposição não legitime uma condenação global da civilização moderna, mas apenas da concepção de pessoa e de sociedade que lhe estava subjacente, é evidente que essa concepção e a forma condenatória assumida pela Santa Sé não favoreciam a reconciliação da Igreja com o mundo moderno e com os regimes políticos.

Leão XIII trouxe uma evolução significativa na continuidade. Suavizou os anátemas do seu predecessor contra as liberdades modernas, relançando o diálogo da Igreja com a sociedade, e revelou um maior equilíbrio entre as recusas tradicionais e as acomodações que se mostravam imprescindíveis. No plano teórico continuava a lutar contra o liberalismo laicista e a expor a doutrina do Estado cristão. Percebeu, contudo, que as discussões de princípio acerca do regime ideal eram estéreis e que se impunha um acordo que permitisse o acatamento das instituições existentes em função das expectativas colocadas nas reivindicações católicas. Sem esquecer a liberdade da Santa Sé, para a qual continuou a invocar a necessidade da restituição do seu poder temporal, Leão XIII deu progressivamente notas de uma via de reconciliação com os regimes políticos, ao reconhecer que não competia à Igreja a definição das formas concretas de exercício do poder político<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Gregorius XVI – *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832. In *Enchiridion delle Encicliche*. Vol. II. Bologna: EDB, n. 43, p. 48-49. Passaremos a designar o *Enchiridion delle Encicliche* pela sigla EE.

<sup>17</sup> Gregorius XVI – *Mirari Vos*, n. 46, p. 50-51.

<sup>18</sup> Pius IX – *Syllabus*, 8 de dezembro de 1864, n. 80. In EE. Vol. II, n. 412, p. 544-545.

<sup>19</sup> Cf. R. Aubert – *La Chiesa Cattolica dalla Crisi del 1848 alla Prima Guerra Mondiale*. In *Nuova Storia della Chiesa*. Vol V/1: *La Chiesa nella Società Liberale*. Dir. L. G. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. Genova: Marietti, 1977, p. 25-29.

A indiferença do cristianismo relativamente às formas de governo começou a emergir no seu magistério a partir da *Diuturnum Illud* de 1881. Nela se diz que «salvaguardada a justiça, não se proibem os povos de adoptar aquele género de governo que convenha melhor à sua índole, ou às instituições e costumes dos seus países»<sup>20</sup>. Depois de ter convidado na *Nobilissima Gallorum Gens* de 1884 os católicos franceses a aceitarem o regime republicano, voltou ao que afirmara em 1881, quer na *Immortale Dei* de 1885, quer na *Libertas* de 1888<sup>21</sup>. A primeira defendia a constituição cristã do Estado e o seu dever de culto público, opondo-se aos direitos constitucionais modernos, assentes nos princípios de uma liberdade desenfreada. Recusava o indiferentismo religioso, mas sem condenar nenhuma das formas de governo nem tampouco os governantes que toleravam do ponto de vista prático a existência de outros cultos dentro do Estado para evitar maiores males. A *Libertas*, continuando a afirmar a ilicitude das liberdades de pensamento, de imprensa, de ensino e de culto, aceitava, todavia, que fossem toleradas dentro de certos limites. Avaliava também de modo positivo as formas democráticas de governo, desde que úteis aos cidadãos e respeitadoras dos direitos da Igreja, e afirmava a bondade da participação na vida política.

O convite de Leão XIII à aceitação do regime republicano em França, tendo em vista a suspensão das leis laicistas e a consecução de algum apaziguamento, continuaria em 1892 com a *Au milieu des Sollicitudes*, expressão por excelência do *ralliement*. Depois de aludir às formas distintas de governo que vigoraram na França oitocentista – impérios, monarquias e repúblicas –, Leão XIII referia que «pode-se afirmar igualmente com toda a verdade que cada uma delas é boa, desde que saiba encaminhar-se para o seu fim, o bem comum para o qual a autoridade social é constituída»<sup>22</sup>. Os católicos eram, pois, convidados a abandonar a oposição ao regime enquanto tal, para se concentrarem no combate à sua legislação hostil à Igreja. Subjacente ao *ralliement* estava a afirmação da contingência das formas de governo e a distinção entre o regime e a sua legislação<sup>23</sup>.

Na reação episcopal à Primeira República reconhecem-se facilmente as linhas fundamentais do *ralliement*. Elas tinham sido, porém, antecipadas pela reflexão do movimento católico português, na resposta às clivagens entre legitimistas e liberais e na tentativa de, respeitando o quadro constitucional vigente, impulsionar a recomposição do catolicismo português.

### **Catolicismo e regime político no meio católico português**

A organização do movimento católico português remonta aos inícios dos anos 70 e ficou assinalada por três acontecimentos a que o laicado da cidade deu

<sup>20</sup> Leo XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junho de 1881. In *EE. Vol. III*, n. 229, p. 174-175.

<sup>21</sup> Cf. Leo XIII – *Nobilissima Gallorum Gens*, 8 de fevereiro de 1884. In *EE. Vol. III*, n. 363-380, p. 268-285; Leo XIII – *Immortale Dei*, 1 de novembro de 1885. In *EE. Vol. III*, n. 445-525, p. 330-375; Leo XIII – *Libertas*, 20 de junho de 1888. In *EE. Vol. III*, n. 590-669, p. 432-477.

<sup>22</sup> Leo XIII – *Au milieu des Sollicitudes*, 16 de fevereiro de 1892. In *EE, Vol. III*, n. 988, p. 702-705.

<sup>23</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 106.

corpo<sup>24</sup>: o Congresso de Escritores e Oradores Católicos, realizado de 27 de dezembro de 1871 a 5 de janeiro de 1872, no Palácio de Cristal; a Associação Católica do Porto, cujo processo de criação se iniciou em 1870 e se desenvolveu até à aprovação dos seus estatutos em 1872; o jornal *A Palavra*, fundado em agosto de 1872.

O Congresso revestiu-se de um carácter pioneiro em Portugal. Marcou a reorganização dos católicos, particularmente do laicado, com fins especificamente religiosos. Os participantes não constituíam, de facto, um corpo homogêneo no que diz respeito ao pensamento, às opções políticas ou à condição eclesial. Podemos encontrar no Congresso leigos e clérigos, embora fossem os primeiros os mais preponderantes, não só pelo conteúdo dos seus discursos, mas também pelo sentido eclesial da sua participação cívica. Nele se inscreveram oradores conotados com o legitimismo, quer na tolerância de D. António de Almeida, que apesar de tudo conseguia apreciar a situação religiosa dos regimes de separatismo puro, quer na inconciliabilidade absoluta da Igreja com o liberalismo e o progresso defendida pelo P. João Castro da Cruz ou por Mesquita Pimentel<sup>25</sup>. Intervieram também católicos mais conciliantes com o regime político vigente e com o progresso moderno, como o conde de Samodães ou o visconde de Azevedo. Unia-os a defesa do catolicismo, a procura da regeneração católica de Portugal, quando paralelamente se buscavam outros caminhos de regeneração social que convergiam na acometida ao catolicismo, como revelam as Conferências do Casino. A revitalização do catolicismo e a defesa da religião unem sensibilidades diferentes e ajudam a superar as divisões de carácter político.

A regeneração católica da sociedade pedia, na linha mais conservadora, uma recusa da civilização e do progresso, ou então a sua reinterpretação de modo a não excluírem a fé cristã. A via reinterpretação foi assumida sobretudo pelo conde de Samodães e pelo visconde de Azevedo, duas mais-valias do Congresso, pela moderação e pela capacidade de perscrutarem o espírito do tempo. Não se deixavam iludir pelo liberalismo, pelo progresso e pela civilização na sua vertente ideológica oposta ao catolicismo, mas também não acreditavam no passado idílico exaltado pelos intransigentes. Apreciavam o progresso e a civilização e acolhiam o liberalismo não na sua conotação filosófica, mas na sua significação política. Relativamente ao progresso, Samodães afirmaria em agosto seguinte, ao traçar o ideário d'*A Palavra*, que «apreciamos o progresso e a civilização, nem podíamos deixar de fazê-lo sendo catholicos. O catholicismo foi, é e ha de sempre ser a origem de toda a civilização»<sup>26</sup>. Quanto à liberdade, o visconde de Azevedo, no Congresso, procurou colocar a Igreja a dialogar com os valores do século:

<sup>24</sup> Para as iniciativas pioneiras do movimento católico portuense, seguimos de perto o nosso estudo: Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia UCP, 2010, p. 245-259, 335-337.

<sup>25</sup> Cf. J. Pinharanda Gomes – *Os Congressos Católicos em Portugal: Subsídios para a História da Cultura Católica Portuguesa Contemporânea, 1870-1980*. Lisboa: Secretariado Nacional para o Apostolado dos Leigos, 1984, p. 29-30; Ana Maria C. M. Jorge – *Os Participantes do I Congresso Católico Português (1871-1872)*. *Lusitania Sacra*. 12 (2000), 389-390.

<sup>26</sup> *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1. Cf. Ana Maria C. M. Jorge – *Os Participantes do I Congresso Católico Português (1871-1872)*, p. 389.

«Chamam-lhe tyrannica, obscurantista e inimiga da liberdade de pensamento! A Egreja Catholica tyrannica!! Ella que sempre se pronnunciou contra a tyrannia! Ella que sempre combateu os tyrannos, e que em todos os tempos tanto soffreu por causa d'elles! Ella, a depositaria e conservadora da pura religião de Jesus Christo, d'essa religião que proclamou a liberdade e a igualdade até então desconhecidas pelo antigo paganismo, mesmo nas republicas as mais democraticas»<sup>27</sup>.

Azevedo deixou ainda a sua marca nas considerações eclesiológicas com que abriu o discurso, justificando a realização de um congresso eminentemente laical num espaço secular, alheio ao domínio fechado dos templos em que procuravam encerrar a Igreja. Mostrou, por isso, a quem queria descredibilizar o Congresso, através da insinuação de que o catolicismo era a religião dos padres, que

«Sendo a religião, a Egreja Catholica, e os Padres cousas coevas na sua fundação e criação por Jesus Christo, não são aquellas que derivam d'estes, mas sim estes que derivam d'aquellas, e que chamar á religião catholica religião dos padres, não passa de um sarcasmo odioso, contrario á essencia do facto e á critica judiciosa do raciocinio»<sup>28</sup>.

A militância laical e a cristianização da sociedade tinham, pois, para o visconde de Azevedo, uma grande afinidade, suposta a afirmação da Igreja enquanto tal, integradora de toda a diferenciação funcional, em que cabia o presbiterado, mas em que o laicado também tinha um lugar próprio, nomeadamente o da intervenção no âmbito secular<sup>29</sup>. Manuel Clemente apelida, por isso, esta intervenção «como a “certidão de baptismo” do apostolado dos leigos em Portugal, entendido em sentido moderno»<sup>30</sup>.

Foi também a vocação laical que trouxe o conde de Samodães ao Congresso e o fez entregar-se à militância católica ao longo de décadas<sup>31</sup>. O assumir de uma vocação especificamente laical revestia-se de particular interesse, uma vez que importava repropor o catolicismo numa sociedade eivada de descrença, e o radicalismo liberal acusava os católicos de partidários da reação e de jesuitismo. A esta imputação respondeu Samodães, referindo que «não sou jesuita, nem lazzarista, porque

<sup>27</sup> Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado na Assembléa dos Oradores e Escriptores Catholicos, em Sessão Publica de 1 de Janeiro de 1872*. Porto/Lisboa/ Braga: Jacintho A. P. da Silva/Livraria Catholica, 1871, p. 18.

<sup>28</sup> Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado*, p. 7. Cf. Manuel Clemente – *Consciência Laical no Primeiro Congresso Católico Português. Reflexão Cristã*. 68 (1990), p. 22-24; Manuel Clemente – *O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a Emergência do Laicado em Portugal. Lusitania Sacra*. 1 (1989) 183-187.

<sup>29</sup> Cf. Visconde d'Azevedo – *Discurso Pronunciado*, p. 7.

<sup>30</sup> Manuel Clemente – *Nas Origens do Moderno Apostolado dos Leigos em Portugal. Boletim Diocesano de Pastoral*. 8 (1987), p. 8.

<sup>31</sup> Cf. Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado na Sessão Publica do Congresso dos Oradores e Escriptores Catholicos, na Noite de 3 de Janeiro de 1872*. Porto: Typographia de Manoel José Pereira, 1872, p. 6; Manuel Clemente – *Consciência Laical no Primeiro Congresso Católico Português. Reflexão Cristã*. 68 (1990), p. 24-25; Manuel Clemente – *O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a Emergência do Laicado em Portugal*, p. 188-194. A referência à condição baptismal que imanava os católicos reunidos em congresso foi também referida por D. António de Almeida no primeiro dia do congresso. Cf. Cruz – *Congresso Catholico*. In *O Direito*, 20 de fevereiro de 1872, p. 2.

não foi essa a minha vocação»<sup>32</sup>. A afirmação da vocação laical não significa que o Congresso tenha movimentado apenas leigos. Dos 94 indivíduos que Eduardo Cordeiro Gonçalves identificou, mais de um terço eram eclesiásticos<sup>33</sup>. A participação dos eclesiásticos era, contudo, entendida a título individual, e o Congresso assumiu claramente um caráter de intervenção laical, pela união dos católicos para a recristianização da sociedade, sem compromisso direto da hierarquia eclesiástica.

A revitalização do catolicismo não se fazia, no parecer maioritário do Congresso, pela imposição duma sociedade catolicamente homogênea nos moldes do Antigo Regime. Tal não significava, todavia, a defesa do fim de uma sociedade oficialmente católica, prescindindo o catolicismo do estatuto de religião de Estado. A evangelização far-se-ia na tolerância de uma presença plural do religioso na composição social, que não se confundia com indiferença. As referências no Congresso ao protestantismo, que emergia na configuração religiosa da cidade e do país, revelavam apreço pela tolerância e respeito pela diferença, e reivindicavam a liberdade religiosa como condição de melhor exercício da missão eclesial dos católicos<sup>34</sup>.

Ao defender-se da acusação de ter favorecido, enquanto governador civil do Porto, a difusão do protestantismo, por se ter oposto aos insultos e ameaças e ter protegido os que se reuniam para o culto metodista, Samodães distinguiu a sua intolerância em matéria de fé da tolerância para com o culto metodista, cuja liberdade de exercício tinha de assegurar dentro dos limites da lei, tanto mais que os frequentadores eram na sua maioria estrangeiros. Afirmou, por isso, que «repillo porém toda a idéa de tolerancia theologica com qualquer especie de culto que não seja o que professo, acceitando porém, não em absoluto, mas segundo as circunstancias, a tolerancia politica, que as leis civis concedem e que a Egreja catholica sempre approvou»<sup>35</sup>.

Aproveitou para chamar os católicos a concentrarem as suas energias no combate à incredulidade ostensiva. O verdadeiro desafio não provinha do protestantismo, cuja divisão e limites doutrinários não lhe permitiriam triunfar. Para Samodães a heresia mais temível era o indiferentismo e a incredulidade, sobretudo quando se vestiam de hipocrisia para confessarem o respeito pelo catolicismo e

<sup>32</sup> Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 14. Da mesma forma replicou o visconde de Azevedo pouco depois, em resposta à reação que o seu discurso provocara nas hostes liberais. Cf. Visconde d'Azevedo – *Contra Resposta Dada ao Velho Liberal*. Porto: Chardron, 1872, p. 69-70.

<sup>33</sup> Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910): O Pensamento e a Acção do Conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004, p. 171.

<sup>34</sup> O legitimismo de D. António de Almeida não o impediu de convidar os congressistas, na sessão de 3 de janeiro, a fazer «uma viagem aos diversos paizes onde existe o protestantismo, e manifestou que n'elles, e principalmente na Gran-Bretanha e nos Estados Unidos, faz o catholicismo rapidos e grandes progressos; e que da parte dos chefes d'aquellas nações e das auctoridades ha muito respeito e deferencia para com os catholicos, e da parte do publico em geral a maior tolerancia. Concluiu que tambem os catholicos devem ser tolerantes com as pessoas dos seus adversarios, ainda que intolerantes com os erros» (António de Almeida – Congresso de Escriptores. *O Direito*, 9 de janeiro de 1872, p. 2. Cf. Cruz – Congresso Catholico. *O Direito*, 19 de março de 1872, p. 2.

<sup>35</sup> Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 8. Cf. Urbano Loureiro – Cartas aos Catholicos. Ao Snr. Conde de Samodães. *Diario da Tarde*, 3 de janeiro de 1872, p. 2; M. Clemente – Tolerância Religiosa: Garrett e Samodães, precursores da Dignitatis Humanae. *Novellae Olivarum*. 13 (1987) 49-52.

ao mesmo tempo lhe retirarem os bens, lhe limitarem o direito de associação e ensino e atentarem contra o pontificado romano. Reclamava, por isso, para a Igreja a liberdade que lhe fora cerceada no temporal e no espiritual: «Não nos deem protecção mas concedam-nos justiça, mantenham nosso direito, e respeitem a nossa consciencia e liberdade»<sup>36</sup>.

A Associação Católica do Porto comungava do espírito do Congresso. Dos estatutos emerge o seu papel na recristianização da sociedade: «o fim único d'esta Associação é sustentar e propagar por meios legitimos e legaes a Religião Catholica, Apostolica, Romana, e defender os preceitos e direitos da Egreja»<sup>37</sup>. Para cumprir a sua finalidade previam-se várias acções: publicações, escolas de instrução primária e outras iniciativas culturais, bibliotecas, obras de caridade, iniciativas de culto, missões, catequeses e conferências religiosas<sup>38</sup>. Os tempos seguintes procuraram dar-lhe corpo, pelo menos em parte. Entre as várias iniciativas, sobressai a decisão de «fundar um jornal religioso, litterario e noticioso, destinado a dar conhecimento das suas resoluções e sustentar a doutrina e a Egreja catholica»<sup>39</sup>. Desta decisão nasceu *A Palavra*, cujo primeiro número veio a lume a 1 de agosto seguinte. Coube ao conde de Samodães esclarecer a sua índole nas páginas do jornal:

«A *Palavra* apparece, esforçando-se por desempenhar a missão, que o seu titulo annuncia. Não no sentido grammatical nem considerada phisiologicamente, a palavra na acepção moral não póde ser usada, quer pelos sons articulados, quer por meio da escripta, senão para ensinar e propagar o bem, e nunca para diffundir a doutrina do mal, que repugna á missão providencial da humanidade»<sup>40</sup>.

O objetivo encontrava-se com a missão enunciada pelo Congresso Católico de fazer triunfar a verdade frente ao erro, prolongando a perspectiva de diálogo com a sociedade, bem patente nas referências incisivas de Samodães ao progresso, para que o jornal quera contribuir: «Progresso intellectual, progresso material, progresso moral, são diversas formulas da mesma idêa, que se ligam, consubstanciam e reduzem a uma só, a conformidade dos actos humanos com a suprema vontade do Creador»<sup>41</sup>. A cristianização da sociedade partia da certeza de que a palavra divina sustentava a verdadeira civilização.

Quanto à relação com a política, o jornal distanciava-se de compromissos partidários, para reconhecer e obedecer «aos poderes publicos, que encontrou constituídos», não procurando «alterar-lhes a fôrma, ou influir para as transformações no scenario dos actores que tem de figurar na gerencia dos negocios do

<sup>36</sup> Conde de Samodães – *Discurso Pronunciado...*, p. 8. Cf. António de Almeida – Congresso de Escriptores, p. 3.

<sup>37</sup> *Estatutos da Associação Catholica em Portugal*. Porto: Typographia da Revista, 1872, p. 5-6.

<sup>38</sup> Cf. *Estatutos da Associação Catholica em Portugal*, p. 6.

<sup>39</sup> Associação Catholica. *O Direito*, 23 de abril de 1872, p. 2. Cf. Relatorio da 1ª Juncta Directora da Associação Catholica. *A Palavra*, 19 de janeiro de 1874, p. 1.

<sup>40</sup> S.. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1. Cf. Marie Christine Volovitch – La Presse de la Démocratie Chrétienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio*. 2 (1980) 83.

<sup>41</sup> S. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.



estado»<sup>42</sup>. Não renunciava, porém, a noticiar factos da vida pública e muito menos a pronunciar-se sobre questões de política religiosa.

O movimento católico portuense continuou a defender a necessidade de um distanciamento do catolicismo das escolhas políticas que dividiam os católicos, em nome de uma concertação de esforços que possibilitasse a recuperação religiosa. Simultaneamente os seus maiores expoentes afirmavam a contingência das formas de governo, porque convictos de que não competia à Igreja a definição dos modos de exercício do poder. Cabia-lhe antes aceitá-los, desde que a respeitassem na sua missão. O conde de Samodães afirmaria logo em 1873 que o catolicismo «co-existiu com todas as fôrmas de governo, e nunca mostrou intollerancia senão para o erro, com que não pôde coexistir»<sup>43</sup>. Mais tarde explicitaria melhor o seu pensamento, distinguindo a filiação política, que cada um pode possuir, da determinação do regime político ou da vinculação político-partidária, que não era da competência da Igreja:

«É um erro de muita gente [...] o suppôr que as fôrmas do governo influem nas suas relações com a Egreja catholica. Para esta e para os catholicos é indifferente que haja monarchia ou republica, que seja aquella absoluta, representativa ou constitucional. Na qualidade de cidadãos e com referencia aos nossos interesses temporaes podemos inclinar-nos para um systema ou para o outro, favorecermos um partido ou outro, ligar-nos a uns ou a outros caudilhos delles; mas como catholicos e encarando as cousas só pelo lado religioso não ha, com razão plausivel, essas preferencias, e a Egreja pôde florescer com os governos absolutos, com os representativos e com as republicas»<sup>44</sup>.

Daqui decorria a obediência aos poderes constituídos e a aceitação do sistema constitucional vigente, como expressava a linha programática d'A *Palavra* definida pelo conde de Samodães e o seu pensamento posterior. Em 1884, numa espécie de declaração de identidade, deixaria clara a sua sintonia com o sistema constitucional vigente: «A minha posição é clara e definida: catholico com Leão XIII, adversario convicto do systema de 1828, fiel ao Rei, e ao governo constitucional, que ha meio seculo o paiz acceita, e em face do direito e da historia é o unico hoje possível e racional, embora imperfeito»<sup>45</sup>.

Do seu pensamento fazia parte a distinção entre liberalismo filosófico, inconciliável com o cristianismo em razão do seu indiferentismo religioso e da limitação da liberdade da Igreja, e liberalismo político, aceitável por ser aquele que, prevenindo a anarquia e o despotismo, melhor podia favorecer a construção da sociedade. Neste sentido afirmava: «Repillo o liberalismo theologico, mas considero que o systema politico liberal é o que tem menos inconvenientes e melhor pôde

<sup>42</sup> S. A *Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.

<sup>43</sup> Conde de Samodães – Introdução. In *Encyclopedia Romana: Annaes do Congresso Catholico em Portugal e Memorias sobre Assumptos historicos, Religiosos e Sociaes* 1/1. 1873, p. 35.

<sup>44</sup> Conde de Samodães – *A Liberdade da Egreja em Portugal: Escriptos Avulsos a proposito dos Exames Synodales*. Porto: Livraria Malheiro, 1880, p. 209.

<sup>45</sup> Conde de Samodães – *Os Thugs: Opusculo Catholico, Miguelino, Liberal, Offerecido ao Rev. Padre Silvano da "Ordem"*. Porto: Typographia da "Palavra", 1884, p. 61.

concorrer para a ordem e felicidade da sociedade portuguesa»<sup>46</sup>. A distinção entre ideologia e sistema político tornava possível a conciliação entre a Igreja e o Estado na situação coeva, sem fazer recuar a organização estatal ao absolutismo e sem renunciar à liberdade da Igreja.

### **O bispo do Porto, o associativismo católico e a contingência das formas de governo**

A recuperação do catolicismo português por uma via eminentemente religiosa e a subscrição da contingência das formas de governo, que permitisse a emancipação da causa católica da esfera do legitimismo e a aceitação do regime político em vigor, foram penetrando no episcopado. Os bispos estavam há muito conotados com o liberalismo, tanto mais que dependiam do poder político para a nomeação, o sustento e a organização da atividade eclesial. Assim se percebe que inicialmente tenha sobrado mais espaço para a intervenção laical e que o ideário só progressivamente tenha sido partilhado, também à medida que o magistério pontifício foi evoluindo, sobretudo sob Leão XIII.

Também no que ao episcopado diz respeito o Porto se revelou paradigmático. A sede era ocupada desde 1871 por D. Américo Ferreira dos Santos Silva, figura próxima do ambiente constitucional, que com bastante elasticidade procurou justificar algumas posições regalistas anteriores, enquanto vigário capitular de Lisboa, de modo a ajudar a diplomacia portuguesa a desbloquear as fortes resistências da Santa Sé à sua confirmação. À iniciativa régia deveu a sua nomeação cardinalícia em 1879, não sem que antes tivesse de passar por novo processo difícil. Foi uma figura de compromisso, sujeita a ambiguidades e ajustamentos, polémicas e consensos, mas em sintonia com o meio católico portuense.

Não se lhe deveram as iniciativas pioneiras do associativismo portuense, mas partilhou no essencial o mesmo ideário de regeneração religiosa da sociedade, independentemente das formas concretas do exercício de poder e na aceitação do regime liberal. O dinamismo da intervenção laical, sobretudo na imprensa, superou a ação desenvolvida diretamente pelo prelado, mas sem o seu apoio teria tido mais dificuldade de vingar e de revelar semelhante militância. Certamente por isso Pinharanda Gomes o considera «um pastor de fecundíssima ação, catalizador da época áurea dos campeões católicos portuenses»<sup>47</sup>. O bispo, todavia, também não teria sido o mesmo pastor, se não tivesse usufruído daquele ambiente portuense.

O apoio do bispo materializou-se logo de início. A organização do laicado

<sup>46</sup> Conde de Samodães – Carta do Snr. Conde de Samodães. *A Palavra*, 2 de julho de 1874, p. 1. Samodães manteve-se fiel a esta distinção, como exprimiu já nos anos 80, no quadro da controvérsia sobre os exames sinodais. Cf. Conde de Samodães – Catholicismo e Liberalismo. *A Palavra*, 31 de agosto de 1872, p. 1; Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal*, p. 158; Manuel Braga da Cruz – Os Católicos e a Vida Pública Portuguesa do Liberalismo aos Tempos de hoje. *Reflexão Cristã*, n. 68, 1990, p. 7; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 408-409; Eduardo Cordeiro Gonçalves – Projecto de Programa para a Organização do Partido Católico: Um Debate no Último Quartel de Oitocentos. In *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques. Vol. II*. Porto: FLUP, 2001, p. 23-25; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 87-92.

<sup>47</sup> J. Pinharanda Gomes – Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876): Resposta aos Detractores e Mofadores da Religião e Seus Ministros. *Lusitania Sacra*. 1 (1989) 158.

portuense não deixou indiferentes os setores liberais, que contestaram o Congresso no *Diário da Tarde*, numa prosa truculenta e jocosa para com os seus participantes. D. Américo foi assistindo a estes desenvolvimentos, sem que também fosse poupado. O apoio mais destacado às iniciativas pioneiras do movimento católico ocorreu a propósito do aniversário pontifício de Pio IX, organizado em 1872 pela Associação Católica. Depois dos distúrbios públicos ocorridos à porta da catedral, D. Américo chamou a si a organização das comemorações nos anos seguintes, enfrentando com coragem os desatinos liberais e as acusações que lhe foram dirigidas de compadrio com a causa legitimista. Em causa não estava, porém, o legitimismo do bispo ou da Associação, mas os receios que a união dos católicos, a sua militância laical e a sua desafetação ao antigo regime provocavam nas hostes liberais. As acusações de legitimismo, conotado com as manifestações de adesão ao Papa, não passavam de uma estratégia anticlerical para desacreditar a renovação católica, no momento em que o apoliticismo dos católicos ia esvaziando o terreno da luta liberal. A intervenção do bispo não se reduzia a uma manifestação pró-pontífice, mas expressava sobretudo apoio à globalidade das propostas do associativismo católico, cujo ideário aparecia materializado e contestado naquele aspeto. D. Américo contribuiu assim decisivamente para reduzir à insignificância e ao descrédito aquelas vozes contestatárias, que acusavam de reacionário e legitimista o mesmo bispo que os legitimistas tinham por regalista<sup>48</sup>.

A sintonia do prelado com a recuperação católica subscrita pelo meio católico portuense concretizou-se, porém, em múltiplos aspetos: a sintonia com o pontífice e com o seu magistério; a réplica ao protestantismo não por via repressiva, mas através de uma pastoral de convicção; a dedicação à formação do clero, sobretudo pela refundação e desenvolvimento dos seminários; o acompanhamento da questão social, ao ponto de ter acolhido a *Rerum Novarum* com os termos mais claros e ousados do episcopado português. Aos aspetos referidos, juntou-se a afirmação da contingência das formas de governo, em pleno acordo com o movimento católico e com o magistério de Leão XIII, expresso na encíclica *Immortale Dei*<sup>49</sup>.

Tendo em conta o perfil de D. Américo, a sua proximidade aos governos liberais e a conciliação entre o Estado e a Igreja, defendida em consonância com o que o movimento católico portuense veiculara desde o início dos anos 70, percebe-se o entusiasmo com que acolheu a *Immortale Dei*<sup>50</sup>. A propósito das dificuldades que aguardavam Leão XIII no início do seu pontificado, afirmou que então os «amigos

<sup>48</sup> Cf. Adélio Fernando Abreu – D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899), p. 259-271, 535-536.

<sup>49</sup> Cf. Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo [30 de setembro de 1878]. In *Obras Pastoraes do Em.<sup>mo</sup> Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. I. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1901, p. 107-187; Carta pastoral de D. Américo sobre a questão social [3 de novembro de 1891]. In *Obras Pastoraes do Em.<sup>mo</sup> Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. II, p. 56-67; João Francisco Marques – A Controvérsia Doutrinária entre o Catolicismo e o Protestantismo em Portugal no Último Quartel do Século XIX. *Lusotopie*, (1998), p. 283-298; Adélio Fernando Abreu – D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899), p. 271-428.

<sup>50</sup> Cf. Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei* [22 de fevereiro de 1886]. In *Obras Pastoraes do Em.<sup>mo</sup> Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. I, p. 298-313.

e adversários da Igreja sentiam faltar no mundo um bem por que anhelavam; e uns e outros tinham consciência de que havia de vir de Roma: – era a paz entre os católicos, era a concordia entre a Igreja e os Estados»<sup>51</sup>. O bispo estava convicto de que o entendimento entre a Igreja e os Estados exigia caminho de ambas as partes. Já não bastava uma atitude condenatória diante das liberdades modernas, ao jeito da que tomara Pio IX, ao longo do seu pontificado e particularmente no *Syllabus*. Reconhecia-lhe o mérito numa oposição resistente, compreensível diante das investidas que sofreu, designadamente no que se referia à perda progressiva dos seus domínios territoriais. Acreditava, porém, que, diante do fracasso de tais intentos, não se justificava já o recurso à mesma estratégia. Impunha-se uma destrinça ponderada que permitisse aferir o que na nova composição social podia ser aceite. Era esta nova atitude que o bispo do Porto admirava em Leão XIII. Mantendo-se fiel à doutrina cristã tradicional, continuava a acolher os católicos mais zelantes. Abrindo-se ao diálogo com a sociedade, chamava à participação na vida cívica os que dela por escrúpulo de consciência se afastaram.

Passando ao conteúdo concreto da encíclica, D. Américo pôde mostrar precisamente este discernimento, no facto de ela defender que todo o poder legítimo vem de Deus e ao mesmo tempo reconhecer que não compete à Igreja escolher as formas de governo, nem o modo de transmissão e de exercício do poder ou a parte que cada um deve desempenhar. A sua origem divina encontra sentido no mandato dirigido por Deus aos governantes de o exercerem em benefício dos povos e a estes de lhes deverem obediência, e não na definição concreta dos regimes:

«[A Igreja] Com qualquer [governo] vive, com todos tem vivido e ha de viver, de nenhum se arreceia. Do que sómente não prescinde de ensinar, é que aquelle que tem o poder na mão, deve exercel-o segundo a norma da justiça e para o bem commum; que o subdito lhe deve obedecer em seus legitimos mandados; e que ambos cumpram, porque Deos assim o ordenou»<sup>52</sup>.

Américo reconhecia a distinção e a independência entre o Estado e a Igreja, superintendendo o primeiro na esfera temporal e a segunda na espiritual. Alegava, contudo, que a relação entre ambos carecia de harmonia, de modo que não se perturbassem reciprocamente, mas se auxiliassem no respeito pela especificidade de cada um. Reclamava, por isso, do Estado o respeito pelos direitos da Igreja e a garantia da sua liberdade, enquanto rejeitava o sistema predominante de «completa separação, que, tanto pela origem que traz como pelo modo como se apresenta, mais parece ser de *indifferentismo* a caminhar para a malquerença, em quanto não chega a hostilidade aberta»<sup>53</sup>.

Particular relevo assumiu para D. Américo o consenso dado a qualquer

<sup>51</sup> Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 300-301.

<sup>52</sup> Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 304.

<sup>53</sup> Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 305. Ao falar de distinção e independência entre a Igreja e o Estado, Américo retomou a terminologia usada na pastoral sobre o domingo, publicada ainda como vigário capitular de Lisboa. Então afirmava: «Não desconhece a Igreja que é uma sociedade distinta da civil e della independente: distinta na sua origem, que é divina; distinta nos seus meios, que são espirituais; distinta no seu fim, que é sobrenatural» (Carta pastoral do Dr. Américo sobre a observância dos domingos e dias santos [3 de abril de 1871]. *Bem Publico*, 14, 8 de abril de 1871, p. 308.

constituição política, desde que conforme com a justiça e o direito natural, pelos caminhos que abria à conciliação da Igreja com os Estados, à participação dos fiéis na vida cívica e à superação da dicotomia entre vida pública e privada:

«Em taes condições não se abstenha também o catholico de tomar parte na vida publica, e mesmo de exercer seus cargos, que n'essa cooperação póde e deve prestar inapreciaveis serviços, concorrendo com sua integridade de character para que a administração dos negocios se não desvie do bem commum»<sup>54</sup>.

Recusando as liberdades modernas, mas reconhecendo a contingência das formas de governo, Leão XIII legitimava a distinção entre ideologia e sistema político liberal que no Porto fora assumida pelo grupo d'A *Palavra*. Este ideário sustentava o movimento de conciliação entre a Igreja e o Estado de que o bispo convictamente participava. Daí o entusiasmo que depositava na encíclica, «pela muita tranquilidade que trouxe aos espiritos, pela estreita união que vae cimentar entre as vontades»<sup>55</sup>. A coincidência entre legitimistas e católicos, antes reclamada pelos primeiros, e corroborada pela qualificação de *bons católicos* com que os núncios e a Santa Sé frequentemente os reconheciam, deixava de fazer sentido após os passos adiantados por Leão XIII, a partir da *Diuturnum Illud*. Afinal a participação dos católicos na vida política não os colocava à margem da Igreja, e os riscos de instrumentalização da religião pela luta política tanto emergiam dos condicionalismos à liberdade da Igreja impostos pelos liberais, como da defesa da fé cristã ao ritmo dos interesses políticos por parte dos legitimistas.

As aberturas leoninas não permitiam ainda uma total reconciliação da Igreja com o mundo moderno. A aceitação moderada de algumas liberdades provinha mais da opção pelo mal menor do que de um acolhimento de princípio, em consonância com a célebre distinção tese/hipótese que pautou a relação da Igreja com o mundo moderno<sup>56</sup>. Não era, de facto, ainda tempo para tal acolhimento, quando a afirmação das liberdades modernas se fazia pela via da autonomia absoluta da razão humana. As portas abertas, sobretudo no referente à constituição política dos Estados, permitiam, contudo, a aceitação do liberalismo político e o acatamento da dupla obediência, a Roma e ao Governo. Urgia, porém, uma benevolência semelhante, por parte do poder político, nem sempre fácil de obter, como mostram os ataques da República francesa à Igreja, subsequentes ao *ralliement*. Em Portugal, contudo, à medida que o século caminhava para o seu termo e os ideais republicanos ganhavam consistência, o poder político foi percebendo, no meio de avanços e recuos, que a afirmação da Monarquia Constitucional não passava pela reiterada adversidade à Igreja.

<sup>54</sup> Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 306.

<sup>55</sup> Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, p. 307-308.

<sup>56</sup> Cf. Giacomo Martina – Tesi e Ipotesi. In *Dizionario Storico Religioso*. Dir. Pietro Chiocchetta. Roma: Studium, 1966, p. 1046-1048.

### Repercussões do *ralliement* no Porto

O *ralliement* de Leão XIII, definido na *Au milieu des Sollicitudes* e pensado em função da França, repercutiu-se em Portugal e no Porto, onde a recomposição do catolicismo e a contingência das formas de governo já vinham sendo afirmadas há cerca de duas décadas<sup>57</sup>. No seguimento da formulação pontifícia, um artigo d'*A Palavra*, intitulado *A Santa Sé e os Catholicos*, distinguia o regime político da legislação concreta que produz:

«A auctoridade publica reveste diversas formas: monarchia, aristocracia, democracia. Estas formas são determinadas pelas necessidades dos tempos, pelas circumstancias, pela vontade dos povos; mas uma vez em posse pacifica do poder, devemos respeitá-las e obedecer-lhes. [...] Mas, se a auctoridade é sempre respeitável em si mesma, dar-se-ha outro tanto com os actos dos seus depositarios? Desgraçadamente não. Subjeitos a todas as fraquezas da humanidade, nem sempre seguem no seu governo as leis da justiça e da religião. Umas vezes os seus actos são oppressivos para com simples particulares; outras vezes são contrarios aos direitos da Igreja e prejudiciaes ás almas. Simplesmente oppressivos, podemos tolerá-los como as outras privações d'este mundo, ou servir-nos dos meios legais para os fazer reformar. Contrarios ás leis divinas, todo o cidadão é obrigado, na medida das suas forças, a trabalhar pela sua revogação»<sup>58</sup>.

A aceitação do sistema constitucional português mudava os termos do combate eclesial. Antes direcionava-se contra o regime; agora fazia-se, contestando ou inspirando cristãmente a legislação, no quadro duma representação parlamentar, para que se pedia a união dos católicos.

É certo que já antes fora tentada uma organização política dos católicos no contexto do movimento católico. Em 1878, fora desencadeado no quadro do associativismo católico portuense o debate sobre a fundação de um partido católico, que não viria a concretizar-se, e em 1882, na sequência do II Congresso Católico de Lisboa, foi criada a União Católica, que sob influxo do legitimismo não conseguiu aglutinar os católicos e foi sem sucesso às urnas em 1884<sup>59</sup>. No seguimento do *ralliement*, a organização política dos católicos adquiriu novo impulso. Ainda em 1892, surgiu o Centro Católico do Porto. Não se tratava de um partido que almejasse ser Governo. Pretendia antes congregar os católicos para uma intervenção política e legislativa segundo os ditames cristãos, reunindo um conjunto de deputados em defesa do catolicismo: «Não se governa um povo sem normas justas e sabias e debalde se buscam ellas fóra da philosophia christã. Podem variar os processos de governação consoante o modo de ver as cousas publicas, as regras do justo e do bem é que não variam»<sup>60</sup>. Considerando que os objetivos do Centro se orientavam para a recomposição católica da sociedade coeva, entende-se que também o Centro materialize no seu ideário a contingência das formas de governo, acolhendo a Monarquia Constitucional vigente, mas admitindo hipoteticamente a República no futuro:

<sup>57</sup> Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 248-288; Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 417-421.

<sup>58</sup> C. da S. – *A Santa Sé e os Catholicos*. *A Palavra*, 28 de outubro de 1892, p. 1.

<sup>59</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 411-415; Eduardo Cordeiro Gonçalves – *Projecto de Programa para a Organização do Partido Católico*, p. 19-34.

<sup>60</sup> A. – *O Centro Catholico e os Partidos Politicos*. *A Palavra*, 27 de agosto de 1892, p. 1.

«Não se importa o centro com a forma de governo. O centro catholico do Porto não é monarchico nem é republicano, em these: é, em hypothese, e não pode deixar de ser o que a nação quizer que seja; acceita a forma monarchica actual e neste sentido pode dizer-se que é monarchico. Mas, se amanhã a nação se fizesse republicana, o centro não hostilizará esta forma politica em prol d'outra qualquer. [...] Aquelles que confundem o movimento recente do centro catholico do Porto com o movimento realista não sabem o que dizem e desconhecem os elementos que na formação d'aquelle entraram. O ideal politico do centro catholico é restabelecer na legislação do paiz a acção dos principios christãos, e estes tanto são realistas como constitucionaes, tanto são monarchicos como republicanos. No centro ha logar para todos quantos professam a religião catholica, apostolica, romana, abstracção feita das suas afeições politicas, e ao entrar as portas d'aquella agremiação, teem de deixar cá fóra a sua côr politica de forma ou de partido, se porventura a tiverem»<sup>61</sup>.

O Centro Católico levaria a votação em outubro de 1892 José de Saldanha Oliveira e Sousa, que, apesar de ter conseguido votos em praticamente todos os círculos, não conseguiu ser eleito. Os resultados foram, todavia, considerados positivos para novas investidas eleitorais<sup>62</sup>.

A intervenção política dos católicos evoluiria em 1894 para o Centro Católico Parlamentar, na sequência de uma campanha desencadeada pelo *Correio Nacional* e apoiado pela hierarquia. Pretendia-se que fosse «um centro parlamentar destinado a pugnar pelos legitimis direitos da Igreja e pela influencia social do christianismo», integrando «pares e deputados independentes, mas também pares e deputados pertencentes a quesquer partidos militantes, devendo apenas notar-se que o nucleo de acção deverá respeitar o poder constituido»<sup>63</sup>. O periódico dirigido por Quirino de Jesus contou com o apoio do conde de Samodães no lançamento e na configuração do Centro como bloco parlamentar, mas não como partido político. Samodães insistia que não se justificava um partido católico num reino que se confessava católico:

«Não considero admissivel a organização de um partido catholico em um paiz como é o nosso, onde se deve pressupôr que todos os cidadãos são catholicos, e catholicos consequentemente aquelles que o hão de representar, já nas assembléias legislativas, já no governo. [...] Não se substitue esse Centro aos partidos, que se organisam livremente, procurando a realisação das suas aspirações; também não dispensa elle a direcção suprema dos legitimis inspectores, que a Igreja estabelece; é um corpo intermediario, que, inspirando-se nos sentimentos ministrados pela Igreja, os vae vivificar nas deliberações tomadas pelos partidos e por consequente pelos governantes»<sup>64</sup>.

Seria D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo de Coimbra, a unir a voz do episcopado ao projeto do Centro, num discurso na Câmara dos Pares, em 27 de novembro de 1894. Também ele entendia que não fazia sentido um partido católico, quando todos os habitantes são católicos e o catolicismo era reconhecido como

<sup>61</sup> A. – O Centro Catholico do Porto e a Politica. *A Palavra*, 26 de agosto de 1892, p. 1.

<sup>62</sup> Cf. Á Urna, Catholicos!. *A Palavra*, 30 de setembro de 1892, p. 1; Eleições. *A Palavra*, 25 de outubro de 1892, p. 1-2; Depois das Eleições. *A Palavra*, 26 de outubro de 1892, p. 1; Votação do Sr. D. José de Saldanha Oliveira e Sousa. *A Palavra*, 6 de novembro de 1892, p. 1.

<sup>63</sup> Partido Imaginario. *Correio Nacional*, 17 de agosto de 1894, p. 1.

<sup>64</sup> Conde de Samodães – Partido ou Centro Catholico. *Correio Nacional*, 4 de setembro de 1894, p. 1.

religião de Estado. Aceitando a alternância dos partidos políticos no poder e sem lhes fazer concorrência, o Centro pretendia apenas ajudá-los a governar segundo os princípios cristãos e «constituir uma especie de união e de força junto d'elles para que, sem impedir a sua acção governativa e a sua política, possâmos evitar, quanto for possível, que elles, condescendendo com exigencias ultra-avanzadas, possam combater a religião, a igreja e os seus direitos»<sup>65</sup>.

O fracasso eleitoral nas eleições de 1895, em que o Centro apresentou candidatos pelo Porto e Viana do Castelo, a morte de José Maria do Casal Ribeiro (1896) e de Henrique de Barros Gomes (1898), que estiveram ligados à sua fundação e direção, conduziram ao fim deste projeto inspirado no *ralliement*. O insucesso da intervenção política e a maior expressão da reflexão social, suportada desde 1891 pela *Rerum Novarum*, encaminharam os católicos para a premência da questão social e da dinamização do movimento social católico, concretizado designadamente na criação dos Círculos Católicos de Operários, o primeiro dos quais no Porto, em 1898<sup>66</sup>.

Novo projeto de unidade política à dimensão nacional, sob a égide do *ralliement*, apareceria em 1901, com a criação do Centro Nacional, apoiado pela nunciatura e pelo episcopado, que, dois anos volvidos, daria lugar ao Partido Nacionalista, este mais intransigente e menos capaz de congregar globalmente as simpatias dos católicos de tendências diversas. Paralelamente à corrente do nacionalismo católico vinha a desenvolver-se uma outra democrata-cristã, de cariz associativo e com preocupações sociais, até ao confronto entre ambas, em 1909, na polémica desencadeada entre *A Voz de Santo António* dos franciscanos de Montariol, aberta à pluralidade das opções políticas dos católicos, e o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* dos jesuitas, que insistia numa visão mais monolítica da intervenção política dos católicos, cujo desfecho, nas medidas da Santa Sé, penalizou o primeiro periódico, encerrado em 1910<sup>67</sup>.

Após a incursão pelas últimas décadas no século XIX, no Porto, regressamos ao tempo da República e da separação. O episcopado respondeu-lhe com a aceitação da mudança política, a contestação da legislação hostil e a união dos católicos para a restauração do catolicismo. O programa não era novo. Surgia na sequência

<sup>65</sup> Discurso de D. Manuel de Bastos Pina na Câmara dos Pares. *Diario da Camara dos Dignos Pares do Reino*, 27 de novembro de 1894, p. 239.

<sup>66</sup> Cf. J. Pinharanda Gomes – A Recepção da Encíclica “Rerum Novarum” em Portugal (1891-1900). *Humanística e Teologia*. 12 (1991) 215-255; António Matos Ferreira – Questions autour de la Répercussion au Portugal (1891-1911) de l’Encyclique “Rerum Novarum”. In “Rerum Novarum”: *Écriture, Contenu et Réception d’Une Encyclique. Actes du Colloque International Organisé par l’École Française de Rome et le Greco n° 2 du CNRS (Rome, 18-20 Avril 1991)*. Rome: École Française, 1997, p. 443-464; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – O Círculo Católico de Operários do Porto e o Catolicismo Social em Portugal (1898-1910). Porto: C.C.O.P., 1998; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política (1870-1910)*, p. 289-314.

<sup>67</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – As Origens da Democracia Cristã em Portugal e o Salazarismo (II). *Análise Social*. 14 (1978), p. 563-571; Manuel Braga da Cruz – As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo, p. 219-237; Ana Maria Jorge; Elisabete Nunes – A Questão da Voz de Santo António: Alguns Elementos para o Seu Estudo (1908-1910). *Reflexão Cristã*. 68 (1990) p. 27-45; Vítor Neto – O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911), p. 406-440; António Matos Ferreira – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional: Manuel Isaias Abúndio da Silva (1874-1914)*, Lisboa: CEHR, 2007, p. 261-287.



do ideário que o movimento católico fora difundindo. Esse ideário foi ganhando amplitude e atingindo o episcopado, como evidenciamos na figura do bispo do Porto coevo, sobretudo a partir do momento em que de Roma sopravam ventos de maior abertura, diálogo e aceitação dos regimes vigentes.

A Igreja sofreu em 1910/11 um duro revés, em virtude de uma legislação que feriu a sua organização, lhe retirou a liberdade, lhe tomou os bens e lhe diminuiu os agentes pastorais, designadamente pela recuperação das leis anticongreganistas. Se excetuarmos a confessionalidade do Estado, as medidas não andavam distantes das que saíram nos períodos mais difíceis da cometida liberal. A Igreja, porém, foi mais célere e competente na resposta. A reflexão tinha-se desenvolvido nas últimas décadas, as dinâmicas cristãs estavam presentes na sociedade no quadro do associativismo, e o episcopado estava mais preparado e mais livre para uma melhor resposta. Assim decorre de um olhar amplo sobre as últimas décadas do liberalismo e o período da República.

O Porto foi berço deste ideário em Portugal. Foi também lugar de firmeza na divulgação da posição dos bispos. O bispo do Porto, D. António Barroso, instou em 2 de março de 1911 com os párocos que não haviam lido a pastoral, para que o fizessem no domingo seguinte, sob pena de suspensão, caso se recusassem<sup>68</sup>. Apesar dos telegramas governamentais a reclamar a proibição da leitura, o bispo não retrocedeu. Chamado a justificar-se em Lisboa, num processo sumário que terminaria com a sua saída forçada da diocese até 1914, pôde declarar que «não teve, não tem, nem terá a menor intenção de embarçar a marcha da República, pois, ao contrário, tem recomendado que ella seja acatada e estimada»<sup>69</sup>. Também aqui emergia a doutrina da pastoral coletiva do episcopado: aceitação do regime e contestação das medidas agressivas tomadas contra a Igreja. A contingência das formas de governo e a necessária recomposição eclesial foram-se solidificando no catolicismo português da época.

<sup>68</sup> Sobre a controvérsia que envolveu D. António Barroso, veja-se Manoel Luiz Coelho da Silva – *Dez Mezes de Governo do Bispado do Porto (Março a Dezembro de 1911)*. Guimarães: Minerva Vimaranesense, 1912, p. 7-24; Carlos A. Moreira Azevedo – Bispo do Porto (20-5-1899 – 31-8-1918). In Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República: O Missionário António Barroso, Bispo do Porto*. Lisboa: Aletheia, 2009, p. 253-257. Coelho da Silva transcreve vários documentos alusivos à questão.

<sup>69</sup> MINISTÉRIO DA JUSTIÇA – Decreto de 7 de março de 1911. In *Colecção Oficial de Legislação Portuguesa: Ano de 1911*, p. 437.



## DOM AUGUSTO EDUARDO NUNES, ARCEBISPO DE ÉVORA E ADMINISTRADOR DE BEJA, E A LEI DA SEPARAÇÃO

D. FRANCISCO SENRA COELHO \*

### Síntese biográfica

Nascido em Portalegre a 31 de março de 1849, D. Augusto Eduardo Nunes viveu a época de grandes transformações que foi a última metade do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX. Faleceu em Évora, no dia 11 de julho de 1920.

De 1874 a 1879, D. Augusto Eduardo Nunes fez a sua formação universitária em Coimbra. Aí publicou os seguintes títulos:

– *Indiferentismo, Tolerância e Liberdade de Cultos, dissertação, 2.º Anno de Theologia*<sup>1</sup>;

– *Necessidade das missões religiosas nas colónias portuguesas (1877-1878)*<sup>2</sup>;

– *A Theologia e a Sciencia da Natureza, por Augusto Eduardo Nunes, estudante do terceiro anno de theologia e sócio efectivo do Instituto da mesma cidade, Imprensa da Universidade, Coimbra (1877)*<sup>3</sup>;

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História pela Phœnix International University. Foi professor ordinário no Instituto Superior de Teologia de Évora. Bispo auxiliar da Arquidiocese de Braga.

<sup>1</sup> Esta dissertação foi encontrada em forma de manuscrito de trinta folhas e sessenta páginas por numerar com a quota XV, 2-10 na Biblioteca do Seminário Maior de Évora.

<sup>2</sup> Este trabalho de D. Augusto Eduardo Nunes foi publicado na *Revista de Theologia: Jornal Religioso, Científico, Moral e Litterario*, publicado em Coimbra por alguns lentes da Faculdade de Teologia com autorização do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor bispo-conde. Coimbra: Imprensa Litteraria, 1878, p. 377-382, p. 417-428, 486-499, 550-565. O autor assina cada um dos artigos publicados, com a designação aluno do quarto ano de Teologia, sendo o último com a designação de Bacharel em Teologia. Foi seu diretor António Bernardino de Menezes. n.º 1 (1877) – n.º 12 (1878), tendo sido publicada em Coimbra entre 1878 e 1886. Cf. J. Azevedo; J. Ramos – Inventário da Imprensa Católica entre 1820 e 1910. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 215-264.

<sup>3</sup> Esta dissertação encontra-se na Biblioteca do Seminário Maior de Évora, sob a quota V, 22-19. Encontramos vários exemplares deste trabalho, porém todos eles incompletos. O autor dirige esta dissertação contra um artigo do Dr. F. A. Correia Barata publicado na Revista Instituto de Coimbra, segunda série, número 12 e identifica, nas teses de Correia Barata, oito temas que se propõe esclarecer: autenticidade dos Génesis, Santo Agostinho, a espiritualidade da alma, a Igreja e o geocentrismo, a Bíblia e a antiguidade da existência do homem, a narração genesiaca e o desenvolvimento do homem, a existência de préadamitas, Moisés e a narração do Paraíso. Destes temas só nos chegaram quatro. Até ao momento, possuímos cinquenta e seis páginas em quatro fascículos, que encerram uma introdução (p. 9-12); primeiro capítulo: o Génesis (p. 13-18); segundo capítulo: a Teologia de Santo Agostinho (p. 19-26); terceiro capítulo: a espiritualidade da alma (p. 27-52); e, finalmente, o quarto capítulo intitulado: o geocentrismo e a Igreja (p. 53-56). Apesar de todos os apoios com que contamos na Universidade de Coimbra, os quais agradecemos, até ao momento não descobrimos os restantes capítulos.

- *O Anthropocentrismo* (Abril de 1880)<sup>4</sup>;
- *Discurso proferido pelo Padre Augusto Eduardo Nunes na Academia de Sancto Thomaz d'Aquino, que se celebrou no Seminário de Coimbra a 2 de Maio de 1880*<sup>5</sup>;
- *Ecclesiae Catholicae Munus Sociale, dissertatio inauguralis, mdccclxxx*<sup>6</sup>;
- *Socialismo e Catholicismo – ensaio crítico sobre as soluções da questão social* (1881)<sup>7</sup>;
- *Jesus, o Conquistador* (5 de fevereiro de 1883)<sup>8</sup>;
- *O Liberalismo* (1883)<sup>9</sup>;
- *O Milagre* (1883)<sup>10</sup>;
- *Importância social do Clero, Discurso recitado na Academia de Santo Thomaz d'Aquino no Seminário Episcopal de Coimbra, no dia 20 de Maio de 1883*<sup>11</sup>;
- *Exórdio do sermão recitado pelo Dr. Augusto Eduardo Nunes nas festividades do SS. Rosario por ocasião da romaria de Coimbra a Aveiro, em 28 d'outubro de 1883*<sup>12</sup>;

<sup>4</sup> Este artigo foi publicado na revista *A Civilização Catholica*, vol. II, n.º IV, (abril de 1880), p. 101-104; vol. II, n.º V, (maio de 1880), p. 136-139; vol. II, n.º VII, (julho de 1880), p. 201-204; vol. II, n.º VIII, (agosto de 1880), p. 227-230; vol. II, n.º IX, (setembro de 1880), p. 268-271.

<sup>5</sup> Este discurso encontra-se publicado em *A Civilização Catholica*, vol. II, n.º 7, julho de 1880, p. 204-207. Esta revista foi dirigida por Luís Maria da Silva Ramos, n.º 1 (1878) – n.º 3, 4.º ano (1883), Coimbra: 1878-1883. Cf. J. Azevedo; J. Ramos – Inventário da Imprensa Católica entre 1820 e 1910, p. 229. O autor, licenciado em Teologia pela Faculdade de Coimbra, conclui o discurso datando-o a 30 d'Abril de 1880, tendo sido proferido no dia 2 de maio seguinte.

<sup>6</sup> *Dissertatio Inauguralis Quam im Conimbricensi Academia Anno MDCCCLXXX. Propugnabat Augustus Eduardus Nunes, Typis Academicis. Conimbricae: MDCCCLXXX.*

<sup>7</sup> Esta dissertação foi preparada pelo autor para o concurso ao magistério na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Encontra-se na Biblioteca do Seminário de Maior de Évora, sob a quota XXI, 107-49. Encontra-se também na Livraria da Universidade de Coimbra com a quota bibliotecária seguinte: Est. 5, prat. 19, vol. 1, n.º 4502 e na Real Biblioteca Municipal do Porto, sem quota bibliotecária. Esta dissertação foi ainda publicada na revista *A Civilização Catholica*, volume III, n.º 5, (1881), p. 149-153; volume III, n.º 10, (1882), p. 302-304; volume III, n.º 11, (1882), p. 331-334; 4.º ano, n.º 3, (1883), p. 70-71.

<sup>8</sup> Este artigo encontra-se publicado na revista *Instituições Christãs*, vol. I (1.ª série), n.º 3, 5 de fevereiro de 1883. *Instituições Christãs: Revista Religiosa, Scientifica e Litteraria. Órgão da Academia de São Tomás de Aquino*. Dir. Côn. António José da Silva. Publicada entre 1883 e 1993, esta revista foi substituída pelo *Boletim Mensal*. Cf. J. Azevedo; J. Ramos – Inventário da Imprensa Católica entre 1820 e 1910, p. 232.

<sup>9</sup> Artigo publicado a propósito dos discursos do bispo-conde de Coimbra, na Academia de São Tomás. Cf. *Instituições Christãs*, vol. I (1.ª série), número 12, 20 de junho de 1883, p. 320-323; vol. I (2.ª série), número 1, 5 de julho de 1883, p. 9-12; vol. I (2.ª série), número 2, 20 de julho de 1883, p. 33-40.

<sup>10</sup> Este artigo encontra-se publicado em *Instituições Christãs*, vol. II, (1.ª série), 20 de janeiro de 1884, p. 45-47; vol. II, (1.ª série), número IV, 20 de fevereiro de 1884, p. 101-104; vol. II, (1.ª série), número IX, 5 de maio de 1884, p. 273-276; vol. II, (2.ª série), número V, 5 de setembro de 1884, p. 141-144; vol. II, (2.ª série), número IX, 5 de novembro de 1884.

<sup>11</sup> Cf. A. E. Nunes – Importância Social do Clero. *Instituições Christãs*, vol. I, (2.ª série), n.º 6, 20 de setembro de 1883, p. 159-164.

<sup>12</sup> Cf. A. E. Nunes – Exórdio do sermão recitado pelo Doutor Augusto Eduardo Nunes na festividade de SS. Rosario por ocasião da romaria de Coimbra a Aveiro em 28 d'Outubro de 1883. *Instituições Christãs*, vol. I, (2.ª série), n.º 9, 5 de novembro de 1883, p. 233-235.

– *Apologia da Metaphysica* (1884)<sup>13</sup>.

Em 1880, abriu-se um novo caminho para D. Augusto: a docência universitária. Nesta fase da sua vida, vemo-lo inserido nos grandes problemas da sua época. A sua dissertação doutoral que tem por título *Ecclesiae Catholicae Munus Sociale* foi apresentada nos dias 18 e 19 de novembro de 1880 e aborda a grande questão do munus social da Igreja face aos novos problemas pela Revolução Industrial. Leão XIII (1878-1903), em 1891, passados 11 anos, viria a abordar a mesma questão na *Encíclica Rerum Novarum*, a primeira do magistério pontifício sobre a Questão Social e sobre a qual o Arcebispo de Évora dirigiu à sua Arquidiocese uma Carta Pastoral com data de 20 de fevereiro de 1892.

Depois de ter apresentado a Dissertação para concurso ao Magistério, publicada sob o título *Socialismo e Catolicismo; Ensaio Crítico sobre as soluções da Questão Social*, (Coimbra 1882), D. Augusto Eduardo Nunes foi nomeado lente Substituto da Faculdade de Teologia, a 2 de junho de 1881 e a 15 de setembro foi designado Professor Catedrático. Nesta qualidade publicou *Theologiae Fundamentalis Compendium*, Augustus Eduardus Nunes (Coimbra, 1886) e *Institutiones Theologiae Fundamentalis*, Augustus Eduardus Nunes (1893, 1897, 1911).

Em 1885, D. Augusto Eduardo Nunes foi nomeado Arcebispo Coadjutor de Évora, sendo sagrado Bispo a 4 de janeiro de 1885, na Igreja dos Salésios em Belém, pelo Nuncio Apostólico Mons. Vanutelli (07.11.1883 – 07.1891), assistido pelo Bispo do Algarve<sup>14</sup> e pelo Bispo Titular de Betsaida<sup>15</sup>. A 18 de setembro de 1890 faleceu em Ílhavo D. José António Pereira Bilhano, Arcebispo de Évora (nascimento em Ílhavo, 22.03.1821 – Arcebispo de Évora, 1869-1890), assumindo D. Augusto Eduardo Nunes a Arquidiocese como Arcebispo Residencial. A 4 de junho de 1891, Leão XIII conferiu-lhe o pálio metropolitano.

Vivia-se o espírito restauracionista deste Papa. Foi no pontificado de Leão XIII que pela primeira vez a Igreja enfrentou a “questão social”, consequência da Revolução Industrial. O contributo do Papa através da sua Encíclica *Rerum Novarum* demonstra a compreensão social de conjunto, que o Catolicismo tinha assumido, contrapondo-se à praxis economicista e individualista da burguesia liberal.

Na sociedade moderna colocava-se também a questão da motivação socialista no movimento operário. Na referida Encíclica *Rerum Novarum*, Leão XIII exprimiu o reconhecimento da necessidade da intervenção do Estado nesta questão e assumiu uma decisão fundamental frente à sociedade capitalista e liberal. O Papa deixou à descrição dos católicos os procedimentos conformes aos princípios sociais da Igreja dentro dos partidos políticos do Estado Constitucional.

Outra decisão importante do mesmo documento pontifício foi o reconhecimento do direito de associação dos trabalhadores. Este reconhecimento influenciou

<sup>13</sup> Este documento vem publicado em *Instituições Christãs*, II ano, 1.ª série, número 12, 20 de junho de 1884, p. 382-386; II ano, 2.ª série, número 1, 5 de julho de 1884, p. 419-422 (a paginação do primeiro fascículo da segunda série, do ano II, por lapso tipográfico, está em continuação da paginação do último fascículo da primeira série, – o que foi corrigido no fascículo seguinte, número 3).

<sup>14</sup> D. António Mendes Belo foi Bispo do Algarve de 1884 a 1907.

<sup>15</sup> D. António Aires de Gouveia era o Bispo Titular de Betsaida em 1885.

diretamente a estrutura social do Catolicismo e exigiu criatividade e atuação concreta face às necessidades de congregar, unir e formar os trabalhadores católicos.

Leão XIII, através da Encíclica *Aeterni patris* (1879), tentou impulsionar o movimento neotomista, propondo a filosofia de São Tomás como obrigatória no ensino dos seminários. Em Portugal tentou apoiar-se este movimento, sobretudo por ação do bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina (1872-1913), que, dando cumprimento à encíclica de Leão XIII, restaurou o ensino da filosofia tomista no seu seminário e em 1881 fundou aí a Academia de São Tomás de Aquino<sup>16</sup>.

D. Augusto Eduardo Nunes instituiu na arquidiocese o Prémio Leão XIII, destinado «a ser anualmente conferido ao aluno do Seminário que além de ter bom comportamento moral, civil e religioso se distinguisse sobre todos, pelo mérito e aproveitamento literário».

Portugal experimentava o balançar das discussões sobre regimes, as ideias republicanas fermentavam lentamente os ambientes da cultura liberal: viviam-se ainda alguns problemas ultramarinos em que Portugal teve de intervir, enviando um corpo expedicionário a Moçambique<sup>17</sup>.

Como Prelado eborense durante a Monarquia Constitucional, D. Augusto Eduardo Nunes, para além de várias pastorais sobre a urgência da catequese na arquidiocese, a 7 de novembro de 1893 protestou energicamente contra os atropelos à liberdade religiosa na cidade de Évora<sup>18</sup>. Esta denúncia foi apoiada por todos os bispos portugueses e pelo clero da arquidiocese. Foi importante este gesto de D. Augusto Eduardo Nunes, pois quebrou com um certo receio do episcopado em intervir publicamente contra os abusos de uma minoria radical.

O Arcebispo de Évora voltou a tomar a dianteira do episcopado português na Câmara dos Pares, durante o ano de 1905. Aí defendeu os direitos da Igreja em Portugal, já ameaçados pelas propostas estatizantes do Partido Republicano, que em 1910 conquistou o poder. Os protestos de D. Augusto Eduardo Nunes foram apoiados por todo o episcopado português e pelo próprio Papa Pio X (1903-1914), que a 27 de julho de 1905 o agraciou com uma medalha de ouro «em testemunho

<sup>16</sup> Inscrevem-se também nessas correntes de restauração cultural e neotomista a publicação de dois trabalhos teológicos com originalidade. Referimos os tratados dogmáticos, publicados em latim da autoria dos lentes de Coimbra, Bernardo Augusto Madureira e Augusto Eduardo Nunes.

<sup>17</sup> Cf. Dom Augusto Eduardo Nunes – *Corpo Expedicionário a Moçambique*. [Homilia, Lisboa, 1891].

<sup>18</sup> Cf. 1.<sup>a</sup> Pastoral, D. Augusto, Arcebispo de Perga, exortando os párocos ao ensino do Catecismo (1885); Pastoral, sobre a epidemia da cólera morbus (1885); Pastoral, sobre o Rosário (1885); Pastoral, na Quaresma (1886); Pastoral, acerca do Jubileu decretado pelo Papa leão XIII (1886); Pastoral, sobre o ensino da catequese (1886); Pastoral, instituindo o prémio Leão XIII (1887); Pastoral, sobre os preceitos quaresmais e a educação da juventude (1891); Pastoral, sobre a Encíclica «Rerum Novarum» do Papa Leão XIII (1892); Carta Pastoral, a respeito das ocorrências de fins de setembro e princípios de Outubro, por motivo da Catequese nos Loios (1893); Carta Pastoral, na Quaresma (1898); Exortação Pastoral, na Quaresma do Ano Santo de 1900; Instrução Pastoral, (1901); Exortação Pastoral, jubileu de 1901; Instrução Pastoral, na Quaresma (1902); Instrução Pastoral, no 25.º aniversário da elevação a Sumo Pontífice do Papa Leão XIII (1903); Instrução Pastoral (1904); Carta Pastoral, sobre o Jubileu extraordinário de 1904; Instrução Pastoral, (1905); Instrução Pastoral, pela Quaresma (1906); Instrução Pastoral, (1907); Instrução Pastoral, (1908); Instrução Pastoral, (1909); Instrução Pastoral, (1910); Pastoral Colectiva do Episcopado Português, (1910); Instrução Pastoral Colectiva do Episcopado, sobre o direito e o dever de votar (1917).

da satisfação pela atitude que tomara na Câmara dos Pares em defesa dos direitos da Igreja».

Em 1890 foi eleito sócio correspondente da sociedade de Geografia de Lisboa e em 28 de maio de 1898 foi eleito sócio da Academia Real da História, de Madrid.

No dia 2 de julho de 1908, o Governo monárquico decide agraciá-lo com a Grã-Cruz de Santiago. Todavia, o Arcebispo recusa tal condecoração. Esta atitude de D. Augusto pode refletir a sua preocupação de isenção política num momento em que a nação estava dividida em dois grupos aguerridos, monárquicos e republicanos. Esta sua recusa pode ser interpretada como libertação da exclusividade monárquica, agora muito enfraquecida. O ambiente eclesiástico, ao sentir a agressão dos republicanos radicais, fazia a apologia do regime monárquico na defesa da própria liberdade da Igreja. Foi neste aspeto que D. Augusto se distinguiu vantajosamente. Ele conseguiu perceber que a defesa da liberdade da Igreja não passava pela dependência do regime monárquico, que aliás vinha controlando com prepotente ingerência regalista os direitos da Igreja.

O Prelado Eborense compreendeu que a grande vantagem da Igreja estava na sua liberdade, fosse em que regime político fosse. Ainda no ano de 1908, D. Augusto Eduardo Nunes publicou uma «instrução pastoral» na qual aborda os direitos da Igreja e denuncia a estatização da sociedade efetuada pelo Governo monárquico. D. Augusto Eduardo Nunes viveu os últimos quinze anos da Monarquia Constitucional com muito prestígio nacional, sem, porém, manifestar preferências políticas face à Monarquia ou à República.

O Arcebispo de Évora foi designado como «Boca de Ouro do Episcopado Português». Durante o tempo da Quaresma, D. Augusto Eduardo Nunes fazia, em cada ano na Sé de Évora, uma série de conferências dedicadas a vários temas teológicos e espirituais. Estes atraíam grande quantidade de ouvintes que, para além da doutrina, apreciavam a forma literária e a capacidade de argumento. Testemunhas afirmam a presença de agnósticos e até de ateus, movidos pela beleza da palavra e da declamação do arcebispo nestas conferências.

D. Augusto Eduardo Nunes fez as conferências quaresmais sem «interrupção, durante trinta e cinco anos da sua vida Arquiepiscopal».

No ano de 1891, D. Augusto foi convidado pela Coroa portuguesa a fazer o discurso da partida da expedição de Portugal a Moçambique. Este convite realça a apreciação das suas qualidades de “orador sagrado” por parte das autoridades civis. O texto foi publicado com o título *Corpo Expedicionário a Moçambique*. É um discurso patriótico, onde se pede a proteção divina para a expedição portuguesa e foi pronunciado durante a celebração de uma Missa na Igreja de Nossa Senhora da Encarnação, em Lisboa. Assistiram ao “acto nacional” as duas rainhas portuguesas.

Ficaram célebres os sermões que pronunciou em honra de Nossa Senhora da Conceição: três sermões proferidos em Braga, Vila Viçosa e Évora, chamados “Trilogia da Imaculada”, por ocasião do Jubileu da Imaculada em 1904. Foram programadas estas festividades nacionais como um aplauso da definição dogmática da Imaculada Conceição da Virgem Santíssima, proclamada havia cinquenta anos.

Em 1905, proferiu um discurso no Congresso Católico Internacional de Lis-

boa, intitulado *Influência Benéfica e Civilizadora da Igreja* e no dia 31 de dezembro de 1900, pronunciou na Sé de Évora o sermão *Ao findar do século XIX*, no qual se pode admirar o critério histórico, o juízo crítico, os conhecimentos e quase previsões com que o prelado eborense sabia apreciar os homens.

No dia 21 de junho de 1876, proferiu em Lisboa, na Igreja Paroquial de Nossa Senhora dos Mártires, a oração gratulatória da festividade do 30.º aniversário da coroação do Papa Pio IX. Este importante sermão foi pronunciado quando Augusto Eduardo Nunes era ainda presbítero, o que denota os seus dotes naturais para a oratória sacra e as capacidades que cedo demonstrou para este ministério!

A pregação do também apelidado “boca d’ouro da Península”, foi completada com poesia. Esta aparece em dois sonetos intitulados *Ao Sagrado Coração de Jesus e Cor Dulce Maria, Esto salvus meae* e também num poemeto dedicado à «Imaculada Virgem Maria, mãe de Deus e dos Homens, Rainha do Santíssimo Rosário». O poemeto aparece com o título de *Rosas Místicas*.

A oratória de D. Augusto Eduardo Nunes está publicada em quatro volumes assim intitulados: *Panegíricos de Santos* (Évora, 1967)<sup>19</sup>; *Panegíricos Mariais* (Évora, 1966)<sup>20</sup>; *Sermões Cristológicos e Eclesiais* (Évora, 1969)<sup>21</sup>; *Sermões Gratulatórios e Orações Fúnebres* (Évora, 1971)<sup>22</sup>.

### O Arcebispo de Évora e a Proclamação da República

No dia 6 de outubro de 1910, o Arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, recebeu do Governador Civil substituto de Évora, Dr. Estêvão Pimentel (05.10.910 -11.08.1911) a participação oficial de ter sido proclamada a República em Portugal. A partir desse momento o arcebispo consentiu que se arvorasse no Paço Episcopal a nova bandeira verde e rubra. O Prelado Eborense não era um filomonarquico, nem um anti-republicano, não manifestando intransigências face ao regime, nem dificuldades em acolher um regime diferente para a nação.

Antigo colega, na docência coimbrã, de dois ministros do Governo Provisório, Dr. Bernardino Machado (28.03.1851–28.04.1944), ministro dos negócios estrangeiros e Dr. Afonso Costa (06.03.1871–11.05.1937), ministro da justiça, a ambos escreveu cartas, logo após a proclamação da República. Nas duas cartas assegurava a sua lealdade às novas instituições, mas antevendo o tema da separação da Igreja do Estado, sugeria a 12 de outubro, ao Dr. Bernardino Machado: «Desejaria (e estou seguro de que é o mesmo desejo de todos os meus colegas do Episcopado) que esse assunto fosse ponderado com madureza e reservado para a assembleia constituinte»<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf. D. A. E. Nunes – *Obra Oratória. Vol. I: Panegíricos de Santos*. 2.ª ed. Évora: Publicações da Junta Distrital de Évora, 1967.

<sup>20</sup> Cf. D. A. E. Nunes – *Obra Oratória. Vol. II: Panegíricos Mariais*. Évora: Publicações da Junta Distrital de Évora, 1966.

<sup>21</sup> Cf. D. A. E. Nunes – *Obra Oratória. Vol. III: Sermões Cristológicos e Eclesiais*. Évora: Publicações da Junta Distrital de Évora, 1969.

<sup>22</sup> Cf. D. A. E. Nunes – *Obra Oratória. Vol. IV: Alocuções Gratulatórias*. Évora: Publicação da Junta Distrital de Évora, 1970.

<sup>23</sup> Apêndice Documental, Doc. 1.



### O Arcebispo de Évora lembra também:

«que sejam salvaguardados os legítimos direitos adquiridos e aos bens actualmente na posse de entidades ou colectividades eclesiásticas, para suavizar as enormes dificuldades com que vamos encontrar-nos para sustentar o culto neste país, cuja maioria professa a religião católica, evitando-se uma perturbação que se me afigura até pouco vantajosa para a consolidação das novas instituições. [...] Julgo poder assegurar que o clero secular, na sua quase com equidade e benevolência, não o reduzindo à mendicidade»<sup>24</sup>.

A 24 de outubro escrevia ao Ministro da Justiça, Dr. Afonso Costa:

«[...] Venho dar conhecimento oficial a V. Ex.<sup>a</sup> e ao Governo provisório de que V. Ex.<sup>a</sup> faz parte, de que eu quando pela autoridade local fui informado oficialmente de haver sido proclamado e implantado em Lisboa o novo regime, declarei logo que, tanto na qualidade de cidadão português, como na de ministro da Igreja Católica, reconhecendo à nação o direito de livremente escolher as instituições políticas que hajam de as reger, acatava lealmente a nova forma de governo, como expressão da vontade nacional; e, em consequência, nenhuma dificuldade opus a que neste Paço fosse logo, como com efeito foi, hasteada a bandeira republicana, fazendo os mais fêrvidos votos por que a República Portuguesa, inspirada na genuína e sincera compreensão da liberdade, siga o caminho da justiça e da paz, da ordem e do progresso, garantindo todos os direitos legítimos, respeitando todas as crenças e convicções e usando de generosidade para com todas as classes e pessoas»<sup>25</sup>.

Não se encontra no Arquivo Diocesano de Évora qualquer resposta às duas Cartas do Arcebispo D. Augusto Eduardo Nunes.

A questão de fundo que se disputava em Portugal, entre a Igreja e o Governo era a Lei da Separação do Estado e das Igrejas. Subjacente estava o tema fundamental da liberdade de consciência, pois se cada cidadão pode praticar a religião, ou o culto que em consciência o interpela e o move, então é função do Estado garantir esta liberdade. Nesses anos, essa questão foi vista com muita agudeza por ambas as partes: a Igreja estava ainda longe da consagração da liberdade religiosa feita pelo Concílio Vaticano II<sup>26</sup> e o Governo entendia por “separação” a confiscação de bens e o domínio por parte do Estado sobre a Igreja.

Sabemos, através de uma informação de monsenhor Aloisi-Masella (Encarregado da Nunciatura 20.10.1910 – 26.06.1918) ao cardeal Merry del Val (Londres, 10.10.1865 - Roma, 26.02.1930), fornecida a 28 de outubro, que, exceto o Brasil e a Argentina, cujos novos representantes diplomáticos apresentaram as novas cartas credenciais, todos os outros países manifestavam reservas perante o novo Governo, que só viria a ser reconhecido depois da constituição da Câmara dos Deputados e da verdadeira adesão do povo ao novo regime<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Apêndice Documental, Doc. 1.

<sup>25</sup> Apêndice Documental, Doc. 2.

<sup>26</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis Humanae*, n. 1.

<sup>27</sup> Cf. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Nunziatura Apostolica di Lisbonna, n.º 392.1, 1910-1922, posizione I, sezione 3, Istruzioni sul modo da comportarsi col nuovo governo repubblicano: rascunho n.º 356, Informação de monsenhor Aloisi-Masella ao cardeal Merry del Val (28 de outubro de 1910), fl. 69-70.

### **Primeira Dificuldade com o Novo Regime: a Questão do Beneplácito Governativo na nomeação de D. Augusto Eduardo Nunes, para Administrador Apostólico de Beja**

A primeira dificuldade que o governo republicano colocou, ao Arcebispo de Évora, foi a imposição de assumir, por nomeação governamental, as funções de Administrador Apostólico de Beja, abdicando totalmente da legislação canónica e assumindo do pior modo as velhas teses “Regalistas” da Monarquia Constitucional, o que desapontou D. Augusto Eduardo Nunes, defensor da liberdade da Igreja.

A 28 de setembro de 1910 Dom Sebastião Leite de Vasconcellos, Bispo de Beja (Porto, 03.05.1852 – 29.01.1923; Bispo de Beja, 02.02.1909 – 05.02.1922), saiu em visita pastoral,

«a diversas freguesias do concelho de Moura e às de Barrancos [...] terminada a visita em 5 de Outubro foi avisado de que estava Proclamada a República e em Beja se tinham passado graves acontecimentos: a invasão do Paço Episcopal, com gritos de “morte ao Bispo e aos Jesuítas”».

No dia seguinte, o Bispo foi informado que o Governo Civil Monárquico e o Governo Civil Republicano não podiam garantir a segurança da sua vida e dos seus bens, aconselhando-o a retirar-se para a fronteira de Espanha e ali aguardar os acontecimentos. O Prelado assim o fez, recolhendo-se no Seminário de Sevilha.

Após cinco dias, comunicou ao Ministro da Justiça, Dr. Afonso Costa, que se tinha ausentado da sua Diocese «e ali se encontrava a tomar algum descanso», e que deixava como Governador do Bispado Mons. Luís Augusto da Costa.

O Governo, em Portaria de 21 de outubro de 1910, negou ao Bispo de Beja o direito de se ausentar da sua Diocese, sem prévia licença do poder civil e que só este lhe podia reconhecer o direito da escolha do governador do bispado. Devido a esta infração, o bispo de Beja foi suspenso de todas as funções e declaradas nulas as suas nomeações<sup>28</sup>.

A 26 de novembro do mesmo ano, Mons. Masella, responsável pela Nunciatura de Lisboa, informou o Cardeal Merry Del Val, Secretario de Estado da Santa Sé, que o Ministro Dr. Afonso Costa «escreveu [...] ao Arcebispo de Évora para convidá-lo, como Metropolita (pois Beja não tem Cabido) a nomear um sacerdote, para Governador da Diocese de Beja e indicava o nome do Vigário da Diocese que estava provisoriamente vacante»<sup>29</sup>.

Mons. Masella esclarece que

«Mons. Eduardo Nunes não se prestou de modo algum a apoiar os desejos do referido Ministro e na sua carta de resposta observou que não só o Direito Canónico, mas também em conformidade com aquilo que estabelece o “Direito Eclesiástico Português” a Diocese não se podia considerar vacante e por isso não se tratava do caso de proceder à nomeação requerida»<sup>30</sup>.

Mons. Masella informa ainda que «Afonso Costa escreveu de novo ao Arcebispo de Évora, declarando-lhe que não achava oportuno examinar as razões por

<sup>28</sup> Cf. Portaria de 21 de outubro de 1910. *Diário do Governo*, Lisboa, 22 de outubro de 1910.

<sup>29</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna, Informação n.º 367, de M. Masella ao Cardeal Merry Del Val (26 de novembro de 1910), fl. 212-214.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

ele apresentadas, convidando-o novamente a nomear Vigário de Beja o Sacerdote indicado».

Mons. Masella explica que «Mons. Nunes não respondeu, preparando-se para dentro de poucos dias vir a Lisboa a fim de fazer uma visita ao Ministro da Justiça, com a finalidade de lhe explicar melhor os motivos pelos quais não podia aceder à sua pretensão». Conta-nos que

«durante a conferência, Mons. Nunes disse ao Sr. Afonso Costa, visto que não conseguia demovê-lo da sua opinião, que para salvar os direitos da Igreja e ao mesmo tempo satisfazer os seus desejos, ele escreveria uma carta ao Mons. Vasconcellos para lhe sugerir que enviasse uma carta ao Ministro, na qual, após expressos os motivos pelos quais fora obrigado a afastar-se da sua Diocese, pedia dois ou três meses de afastamento, propondo simultaneamente como Vigário o Sacerdote por ele já indicado. Tendo o Sr. Afonso Costa aceitado esta proposta, o Arcebispo de Évora, entrou em comunicação com Mons. Vasconcellos, o qual conformando-se com o parecer da Metrópolita, enviou ao Ministro da Justiça uma longa carta cumprindo o acordado».

Mons. Masella temia que «os homens mais influentes do Partido Republicano de Beja, reunidos nestes últimos dias em Lisboa, tivessem dissuadido o Ministro da Justiça a retirar a punição inflingida a Mons. Vasconcellos»<sup>31</sup>. De facto, assim aconteceu. A 5 de dezembro de 1910, Mons. Masella informou o Cardeal Mary del Val que

«[...] Afonso Costa, por meio do seu Secretario Geral fez escrever uma carta ao Sr. Patriarca onde se pedia que ele obtivesse junto de Mons. Vasconcellos a carta de demissão de Bispo da Diocese de Beja. Segundo Afonso Costa, o referido Bispo não poderia continuar ali por falta de simpatia e prestígio na sua cidade de Beja»<sup>32</sup>.

A informação de Mons. Masella apresenta um pormenor muito significativo que transcrevemos:

«tratando-se de uma carta confidencial, o Sr. Patriarca respondeu ao Secretário Geral que não aceitava as acusações feitas a Mons. Vasconcellos para não poder regressar à sua Diocese. Não faria também, nunca uma proposta de demissão ao referido Prelado. E se porventura este quisesse renunciar à sua própria Diocese não o poderia fazer sem autorização do Papa»<sup>33</sup>.

Com data de 21 de dezembro de 1910, e referindo-se ao Bispo de Beja o Cardeal Merry Del Val comunicou a Dom Augusto Eduardo Nunes que

«o Sumo Pontífice não quer que aquele Digníssimo Pastor seja irracionalmente privado da Sede Episcopal à qual se encontra legitimamente ligado e por isso lhe deu instruções para que continuasse a sustentar com firmeza os seus direitos perante o Governo. Todavia como [...] ele não poderá de momento, sem grave perigo, regressar à sua Diocese e governa-la com fruto, Sua Santidade determinou confiar provisoriamente (enquanto durarem as presentes circunstancias de anormalidade) a Administração ao Arcebispo de Évora, assumindo como

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna, Informação n.º 375, M. Masella ao Cardeal Merry Del Val, (5 de dezembro de 1910), fl. 215-216.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

de facto a nomeação desde agora com a presente carta, Administrador Apostólico da referida Diocese de Beja»<sup>34</sup>.

A Santa Sé recomendava ainda que desse a conhecer ao Governo Português esta decisão do Papa Pio X (1903-1914).

Com data de 15 de fevereiro de 1911, o Arcebispo de Évora deu cumprimento às orientações do Cardeal Merry del Val dirigindo ao Ministro da Justiça um “Comunicado Oficial”, informando-o da sua nomeação para Administrador Apostólico de Beja, feita pela Santa Sé e só enquanto o legítimo Bispo não puder voltar à sua Diocese<sup>35</sup>.

Sabemos, através de informação de Mons. Masella que o Dr. Afonso Costa, ao receber tal comunicação, declarou abertamente a Mons. Nunes que ele devia submeter ao Beneplácito Governativo esta Provisão de Nomeação, ao que o mencionado Prelado se recusou, dizendo que «tratando-se de um procedimento extraordinário da Santa Sé, após o afastamento do legítimo Pastor, o Governo não tinha nenhum direito de exigir que o Documento fosse sujeito à aprovação do Governo»<sup>36</sup>.

A 10 de abril de 1911, Mons. Masella informou o Cardeal Merry Del Val que sobre o Beneplácito do Governo à nomeação do Administrador Apostólico de Beja,

«D. Augusto nada pode fazer, pois qualquer atitude provocaria um conflito entre ele e o Ministro da Justiça. Por este motivo, D. Augusto limitou-se a assumir o governo da Diocese de Beja, delegando somente faculdades necessárias para os afazeres correntes ao Mons. Luís Augusto da Costa, Vigário Geral de Mons. Vasconcellos»<sup>37</sup>.

### **Os Bispos e o Novo Regime: Atuação de D. Augusto Eduardo Nunes**

Os bispos, perante a violência dos factos decorridos nas vésperas da revolução, no dia 4 de outubro 1910, mas, sobretudo, ao constatarem que as leis emanadas do Governo Provisório, desde os primeiros momentos da revolução, eram atentatórias às liberdades e aos direitos da Igreja, concluíram que «não podiam nem deviam continuar silenciosos e impassivos em tão especial conjuntura». Aliás, é com estas palavras que eles justificam a sua intervenção na Pastoral Coletiva que viriam a publicar.

Registemos alguns factos ocorridos até novembro de 1910. Logo no dia 4 de outubro, aconteceram, entre outros, os seguintes ataques violentos:

- O assalto ao Colégio São Vicente de Paulo, em Arroios, por bandos revolu-

<sup>34</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna, Cópia da carta n.º 47927, do Cardeal Merry Del Val a Mons. Augusto Eduardo Nunes, (Vaticano, 21 de dezembro de 1910), fl. 220. Acompanhada da Instrução n.º 47928, a Mons. Masella. Cf. ASV, Nunziatura Apostolica de Lisboa, Telegrama recebido a 23 de dezembro de 1910, 9.30h, do Cardeal Merry Del Val a M. Masella, fl. 217. Neste telegrama o Cardeal Merry Del Val pedia a M. Masella que comunicasse toda a carta enviada ao Arcebispo de Évora, com nomeação provisória para Administrador Apostólico de Beja, ao Patriarca de Lisboa para este influenciar na nomeação de pessoa idónea para Vigário Geral de Beja.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>36</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna, Rascunho n.º 409, Informação de M. Masella ao Cardeal Merry Del Val, (27 de fevereiro de 1911), fl. 256-257.

<sup>37</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna, Rascunho da Informação n.º 262, M. Masella ao Cardeal Merry Del Val, (10 abril 1911), fl. 262-263.

cionários armados, os quais prenderam o Padre Bernardino Barros Gomes, considerado cientista da Natureza. Depois de o terem tratado com requintes de crueldade, assassinaram-no barbaramente. Era o irmão do antigo Ministro Barros Gomes.

- Morte a tiro do Padre francês Alfred Fargeus, que vivia na Igreja de São Luís. A morte destes dois Sacerdotes causou a maior repulsa às pessoas sensatas.

- O assalto de muitas casas particulares, de individualidades conotadas com os ideais monárquicos ou católicos. A dar força a estes bandos revolucionários estavam, com frequência, comissões cívicas, para quem o uso das armas se havia tornado um direito.

Na manhã de 5 de outubro:

- Assalto ao Colégio dos Jesuítas em Campolide, com prisão do reitor e empregados. Levados para o Quartel de Artilharia 1, aí foram sujeitos a um processo de identificação e, depois, enviados para o Limoeiro. Como não fosse possível guardá-los aqui em segurança foram depois transferidos para Caxias, acompanhados pelos insultos e enxovalhos da população.

- Invasão do Colégio do Barro, em Torres Vedras, com a procura de documentos e de sinais comprometedores, procura essa feita com sinais de desrespeito e vandalismo.

- Assalto às residências de Vale de Rosal e de Setúbal, violentamente invadidas e vasculhadas por bandos armados, e estudantes cheios de ódio às Congregações Religiosas.

Para fundamentar estas atitudes, foi abundante e contundente a legislação republicana contra as Congregações Religiosas, o Clero e a Religião Católica, assim foram publicados os seguintes documentos:

- 8 de outubro de 1910, Decreto com força de lei, do Ministério da Justiça, o qual ordenava que continuassem em vigor as leis de 3 de setembro de 1759 e de 28 de agosto de 1767, sobre a expulsão dos Jesuítas, e de 28 de maio de 1834, sobre o encerramento dos conventos. O mesmo decreto anulava o anterior decreto de 18 de abril de 1901 que autorizou a constituição das Congregações Religiosas. Uma série de decretos e portarias posteriores nomeavam as pessoas e estabeleciam a forma de proceder à imposição de selos e de fazer o arrolamento dos bens das congregações, bem como a sua integração progressiva na posse do Estado. Muitos desses bens foram cair, no entanto, em mãos particulares.

- 18 de outubro de 1910, Decreto, com força de lei, abolindo, nos atos civis, o juramento com caráter religioso e estabelecendo as fórmulas que o deviam substituir.

- 21 de outubro de 1910, Portaria a suspender o Bispo de Beja, D. Sebastião Leite de Vasconcellos, de todas as temporalidades, até nova resolução do Estado. Esta portaria tentava estabelecer as «obrigações da Autoridade Eclesiástica» ou seja, os preceitos de supremacia do poder civil sobre o religioso.

- 22 de outubro de 1910, Decreto a suprimir o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais.

- 26 de outubro de 1910, Decreto a mandar considerar dias de trabalho todos os dias santos, à exceção do Domingo.

- 13 de novembro de 1910, Decreto, com força de lei, legalizando o divórcio. É um decreto extenso, constando de cinco capítulos e setenta artigos, a estabelecer conceitos e formas e a definir pessoas e bens.

- 28 de novembro de 1910, Decreto a proibir as Forças do Exército e da Armada de intervirem em solenidades de caráter religioso.

Neste contexto, os bispos reuniram-se em São Vicente de Fora, no início de novembro, sob a presidência do arcebispo Patriarca de Lisboa, D. António Mendes Belo (São Pedro de Gouveia, 18.06.1842 – Lisboa, 05.08.1929)<sup>38</sup>. Aí concluíram que, perante tão grande calamidade, era necessário agir em colegialidade. Pela primeira vez na História da Igreja portuguesa, iria ser publicada uma Pastoral Coletiva. Concorde no procedimento e na essência dos conteúdos, confiaram a redação do documento ao arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes<sup>39</sup>. A Pastoral Coletiva saiu a público com data de 24 de dezembro de 1910 e foi assinada por todos os bispos residenciais e pelo bispo coadjutor de Viseu. A carta consta de quarenta e duas páginas e foi editada pela Tipografia *Veritas* da Guarda, sob o título original *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal*.

No que se refere à questão da legitimidade do Estado republicano e das suas opções políticas, a Pastoral Coletiva exprime os princípios expostos por D. Augusto Eduardo Nunes a Teófilo Braga e a Afonso Costa nas cartas por ele enviadas:

«Têm este carácter democrático as novas instituições políticas que em Portugal substituíram recentemente a Monarquia representativa. E em face das instituições actuais qual é o dever dos católicos portugueses? Acatá-las sem pensamento reservado. Obedecer às autoridades e respeitar os poderes constituídos. Ainda que nos sejam desfavoráveis ou se nos mostrem hostis, sejamos-lhes sujeitos, obedeçamos fielmente a suas determinações em tudo o que não for contrário à consciência, e estejamos na disposição de contribuir voluntariamente para toda a obra boa, para toda a acção salutar de que possa provir o engrandecimento, a honra, a paz e a felicidade da nossa pátria»<sup>40</sup>.

O episcopado recorda aos católicos de Portugal que «Importa mais obedecer a Deus do que aos homens»<sup>41</sup>. «A obediência à autoridade humana tem de ser condicionada e subordinada pela obediência à soberania divina [...] A obrigação de consciência de respeitar o poder público não implica a de aprovar todas as leis que dele emanam»<sup>42</sup>.

Sobre a relação Estado-Igreja, na primeira parte da *Pastoral*, os bispos desaproavam os seguintes aspetos: todas as leis que decretavam a extinção das ordens religiosas; a abolição do juramento religioso; a proibição da religião nas escolas

<sup>38</sup> Cf. Paulo O. Fontes – O Catolicismo Português no século XX: da Separação à Democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Dir. C. M. Azevedo. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2002, p. 139.

<sup>39</sup> Cf. *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal* [24 de dezembro de 1910]. Guarda: Tipografia Veritas, 1911. No vasto espólio do fundo arquivístico de D. Augusto Eduardo Nunes existente no Arquivo Diocesano de Évora (Casa Arquiepiscopal), encontra-se a redação manuscrita por D. Augusto Eduardo Nunes desta Pastoral Colectiva, enviada a monsenhor Aloisi-Masella. Cf. cx. Correspondência D. Augusto E. Nunes a monsenhor Aloisi-Masella (1910).

<sup>40</sup> *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal*, p. 14-15.

<sup>41</sup> *Actos dos Apóstolos*, 5, 29.

<sup>42</sup> *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fiéis de Portugal*, p. 15.

públicas e oficiais, não aceitando a noção de “escola neutra” (pois os pais têm o direito de decidirem sobre a educação dos seus filhos); a aceitação do divórcio (pois este é inconciliável com a lei divina, abre a porta ao anarquismo familiar, ou seja, às relações de facto, mas sem estabilidade do amor vitalício).

Na segunda parte do documento, os bispos falam ao coração dos fiéis. Estes deviam encarar com serenidade e confiança em Deus os acontecimentos; aceitar as tribulações com fé e à luz da vontade de Deus, pois Ela «do mal tira o bem»; amar a Igreja e amar a Pátria; viver a fé e permanecerem fiéis aos pastores, aceitando as suas orientações de fé, de moral e do referente aos compromissos públicos e sociais.

Os católicos

«não deviam jamais cooperar, admitir a menor cumplicidade nem sequer dar aprovação a coisa alguma que signifique ou origine hostilidade ao Catolicismo. [...] Deviam procurar por todos os meios legais e honestos, favorecer, na medida da sua possibilidade, a Religião e a Igreja Católica».

Os bispos davam também orientações para as eleições: votar em candidatos que ofereçam garantia e façam a defesa dos interesses do catolicismo «sejam quais forem os partidos a que pertençam».

#### **D. Augusto Eduardo Nunes e o Protesto Coletivo dos Bispos Portugueses (5 de maio de 1911)**

Com a data de 20 de abril de 1911, o Diário do Governo publicou a «Lei da Separação do Estado e das Igrejas». A reação ao decreto do Arcebispo de Évora foi imediata, assim a 21 de abril, comunicava a Mons. Aloisi-Masella:

«Rev.mo Monsenhor

Tenho a satisfação de comunicar a V. Rev.<sup>ma</sup> que, havendo-se reunido hoje neste Paço Arquiepiscopal, por minha convocação e sob a minha presidência, o Ilustríssimo Cabido da Sé Metropolitana, os Reverendos Párocos e mais Clero desta cidade, para ser apreciado o recente Decreto do Governo Provisório com data de 20 do corrente mês, foram todos unânimes em reconhecer e declarar que este Decreto é inaceitável; e foi aprovada a moção de que envio a V. Rev.<sup>ma</sup> a adjunta cópia. Hoje mesmo envio ofício circular aos Vigários para que convoquem também o Clero das respectivas circunscrições eclesiásticas; e sendo aprovada (como não duvido) a mesma moção, me enviem sem demora documentos colectivos de adesão. Espero que nesta Arquidiocese todos os Sacerdotes seguirão o belo e consolador exemplo do Clero da Metrópole»<sup>43</sup>.

Na moção aprovada, a que alude o ofício, o Clero afirmava o seu culto pela Pátria e o amor à verdadeira liberdade; declarava não ter criado embaraço ao Governo da Nação, a qual deseja ver forte, próspera e feliz, sem preferências de formas políticas, e punha-se incondicionalmente ao lado do Prelado para seguir a orientação da Santa Sé, pugnando pelos direitos da Igreja e pelo livre exercício das funções sacerdotais. Finalmente, fazia votos para que se empreguem todos os meios legais em ordem a conseguir dos poderes constituídos a remodelação, ou, pelo menos, a

<sup>43</sup> Jerónimo de Alcantra Guerreiro – *Mons. Aloisi-Masella e o Arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, 1910-1920*. Évora: Gráfica Eborense, 1968, p. 8.

suspensão do Decreto até que seja apreciado pela Assembleia Nacional Constituinte nos termos do seu artigo nº 195.

No dia 8 de maio de 1911, o secretário da Nunciatura de Lisboa informava ao secretário de Estado do Vaticano que estiveram reunidos em Lisboa, durante quatro dias, sob a Presidência do Patriarca D. António Mendes Belo, todos os bispos portugueses, exceto o de Bragança e o de Coimbra, os quais declararam previamente não poderem estar por motivos de saúde, mas que aceitaram toda as decisões tomadas pelos colegas. «Os bispos estiveram de acordo em que a Lei da Separação era inaceitável. Concordaram em fazer um enérgico protesto contra o dito decreto e sem propor a suspensão ou a modificação como defendiam alguns bispos e o cabido de Évora»<sup>44</sup>.

No dia 20 de maio, monsenhor Aloisi-Masella comunica para Roma que recebera nesses dias um exemplar do dito “Protesto” das mãos do Patriarca, o qual tinha sido escrito pelo Arcebispo de Évora<sup>45</sup>. O texto tem o título *Protesto Colectivo dos bispos Portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja*. Datado em Lisboa a 5 de maio de 1911, é constituído por nove páginas energeticamente denunciando as várias atitudes assumidas pela República contra a Igreja.

O documento inicia-se com uma introdução e desenvolve-se em quatro constatações de atitudes indevidas por parte do Governo da República face à Igreja Católica em Portugal, classificados pelos Bispos como de injustiça, opressão, espoliação e ludíbrio. Apresentamos em síntese os conteúdos deste documento elaborado em primeira redação pelo Arcebispo de Évora e depois assumido em redação definitiva por todos os bispos.

Na “Introdução” os bispos afirmam:

- Na República Francesa os legisladores hesitaram trinta e cinco anos. E a questão foi longamente debatida no Parlamento. Em Portugal não se esperava pelas Constituintes.
- Dissolveu-se o sistema concordatário sem uma palavra ao Romano Pontífice: um contrato internacional bilateral não se dissolve unilateralmente.
- Um pequeno número de livres pensadores, de exaltados, de fanáticos antirreligiosos, decreta uma lei contra a maioria que se diz católica. A maioria foi esmagada e sacrificada às exigências de um pequeno grupo.

Sob o título “*Injustiça*”, os Bispos declaram-se na lei, não a si próprios:

- Contra o Direito Divino;
- Contra o Direito Público;
- Contra o Direito Canónico;
- Contra o Direito Civil;
- Contra o Direito Natural.

Os Bispos denunciam sob o título “*Opressão*” alguns atropelos da Lei da Separação:

<sup>44</sup> ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna (1910-1922), 398.2, posizione V, sezione 1, Promulgazione della Legge di Separazione (1911), original n.º 38, ofício de monsenhor Nunes a monsenhor Aloisi-Masella (Ev. 27 de abril de 1911), fl. 20-21. Em Viana do Alentejo reuniu-se o Clero desta vigaria e resolveu por unanimidade acompanhar o seu prelado na atitude a tomar em face da Lei da Separação. Cf. ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna (1910-1922), 398.2, posizione V, sezione 1, Promulgazione della Legge di Separazione (1911). *Voz da Verdade*, ano 18, n.º 18, Braga (4 de maio de 1911), p. 207, fl. 63.

<sup>45</sup> Cf. ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna (1910-1922), 398.2, posizione V, sezione 1, Promulgazione della Legge di Separazione (1911), rascunho n.º 451, informação de monsenhor Masella ao cardeal Merry del Val (20 de maio de 1911), fl. 44.



- No exercício do culto, ficando a mando de corporações laicais, como empregados de grupos laicistas;
- No ensino religioso;
- Na formação de candidatos ao sacerdócio;
- Nas relações bispos-Papa, padres-bispos, Igrejas Particulares-Sumo Pontífice – pela exigência do beneplácito. Que separação!...
- Proibição do hábito talar.

Os Bispos classificam a Lei da Separação como “*Espoliação*” da Igreja porque:

- Nega à Igreja Católica o direito de propriedade e domínio sobre bens móveis e imóveis. O Estado proclama-se o único proprietário;
  - Dá umas pensões em situação muito dúbia;
  - «Pela nossa parte, nós desde já, terminantemente declaramos renunciar a tais pensões, que não podemos decorosamente aceitar»;
  - «Com que direito [...] se apodera o Estado destes bens, em grande parte devido às piedades generosas dos fiéis, a legados e doações de pessoas particulares? [...]».
- Segundo os Bispos, há atitudes de “*Ludibriação*” na Lei da Separação porque:
- É ludibriosa para o Clero, pois o reduz a funcionários das associações culturais, pondo de parte a hierarquia, incluindo os bispos;
  - Ludibria o clero, negociando com eles pensões e propondo-lhes que serão mantidas as pensões aos clérigos suspensos, tornando-os transmissíveis às viúvas e filhos dos padres, quer legítimos quer ilegítimos. Os padres que quisessem aproveitar a lei civil para casar deveriam decidir-se.

O documento termina com um apelo à unidade dos padres-bispos, fiéis-pastores, toda a Igreja portuguesa com a Santa Sé.

Segundo os Bispos, embora a tese «Igreja Livre em Estado Livre» não represente o ideal, pode ser aceitável e é sempre preferível a esta outra «Igreja escrava no Estado Senhor».

### **Conclusão**

Em 1911, a Lei da Separação agudizou a crise entre a Santa Sé e o Estado português iniciada com a legislação de 8 de outubro contra as Ordens e Congregações religiosas. O Papa Pio X (1903-1914) respondeu a esta situação de conflito com a Encíclica *Jamdudum in Lusitania*, divulgada a 24 de maio do mesmo ano.

Alguns sinais destas dificuldades de relacionamento são a laicização e o arrolamento dos bens da Igreja; a abolição do juramento de carácter religioso, como, por exemplo, o caso do juramento em defesa do dogma da Imaculada Conceição a que obrigavam os estatutos da universidade; anulação das matrículas do primeiro ano da Faculdade de Teologia, com o consequente encerramento desta; a supressão do ensino da doutrina cristã nas escolas; os ataques ao clero; a abolição dos dias santos; a dissolução das irmandades; a criação do Registo Civil; o encerramento de muitos seminários; a expulsão das Ordens e Congregações Religiosas, mesmo aquelas dedicadas ao ensino, à assistência e às missões.

No dia 9 de junho de 1911, monsenhor Aloisi-Masella informava a Santa Sé que Afonso Costa deixaria de ser ministro da Justiça. Acabava de ser nomeado para tal cargo Bernardino Machado, ex-ministro dos Negócios Estrangeiros, homem prudente e conciliador. De facto, Afonso Costa fora vítima de doença grave ao regressar de uma visita a Braga, onde mais uma vez em discurso inflamado aos

partidários da República tinha prometido o fim do catolicismo em Portugal, em duas gerações<sup>46</sup>.

Bernardino Machado fez saber à nação, através da imprensa, o seguinte:

- a Lei da Separação será modificada na parte menos compatível com a dignidade sacerdotal;
- os párocos terão voto consultivo na administração da paróquia;
- os padres poderão receber a pensão como qualquer outro funcionário do Estado, sem qualquer tipo de discriminação ou humilhação.

As atitudes conciliadoras de Bernardino Machado tiveram imediatamente oposição dos radicais, nomeadamente da Associação do Registo Civil e do jornal de Afonso Costa, *O Mundo*.

O *Protesto Colectivo do Episcopado Português* tinha conseguido alguns dos seus objetivos: fazer ouvir o protesto da hierarquia da Igreja contra os conteúdos da Lei da Separação e fazer recuar os seus aspetos mais radicais.

O momento crucial da intervenção de D. Augusto Eduardo Nunes na defesa da liberdade da Igreja ficou marcado pelo dia 10 de janeiro de 1912, quando enviou uma circular aos párocos da arquidiocese, apresentando a doutrina da Igreja sobre as associações de fiéis. A questão surgiu porque o Governo publicou, com a Lei da Separação de 20 de abril de 1911, a legislação referente às “associações culturais”, cuja finalidade era assegurar o exercício dos cultos. Era uma legislação inspirada na lei francesa de 1905, que na realidade ligava as confrarias e irmandades ao Estado, desvinculando-as da legislação canónica e tornando-as dependentes do controlo estatal.

O Governo reagiu à circular, argumentando que o comunicado episcopal não tinha obtido autorização para ser divulgado. A pena por tal delito foi o desterro do Arcebispo para fora do distrito de Évora. Nesse mesmo dia, D. Augusto deixou o Paço Arquiepiscopal de Évora, passando a residir em casa alugada na cidade de Elvas que, embora pertencendo ao território da arquidiocese, fazia parte do distrito de Portalegre. Aí cumpriu dois anos de desterro.

Contra a injustiça desta pena e os atropelos à liberdade religiosa, D. Augusto Eduardo Nunes redigiu a 4 de maio de 1912, da cidade de Elvas, um veemente protesto ao Presidente da República comentado e publicado por Filipe Marques de Figueiredo no *Boletim da Igreja Eborense*. O protesto é um dos seus escritos mais elaborados, com cerrada argumentação jurídica contra a pena aplicada, à qual o Governo nunca respondeu satisfatoriamente. Faz também uma denúncia da perseguição religiosa, numa forma literária muito cuidada e elevada.

Ao protesto de 4 de maio não lhe foi dada outra resposta a não ser a repetição do argumento da condenação. Assim, só a 18 de abril de 1914 o prelado eborense pôde regressar a Évora, onde foi recebido com grande aplauso pelos católicos. Porém, o Paço fora confiscado pelo Estado. Uma família de Évora cedeu-lhe alojamento na casa que anteriormente tinha servido para seminário, ou seja, o antigo Convento do Carmo, comprado pela referida família ao Estado após a confiscação

---

<sup>46</sup> Cf. ASV, Nunziatura Apostolica di Lisbonna (1910-1922), 398.2, posizione V, sezione 1, Promulgazione della Legge di Separazione (1911), rascunho n.º 461, informação de monsenhor Masella ao cardeal Merry del Val (9 de junho de 1911), fl. 51.

das casas das ordens religiosas em 1834. A casa foi disponibilizada a D. Augusto Eduardo Nunes e aos seus quatro sucessores.

Em novembro de 1914, o Papa Bento XV, conhecedor das atitudes de D. Augusto em defesa da liberdade da Igreja, sobretudo através das informações de monsenhor Aloisi-Masella, secretário da Nunciatura de Lisboa, nomeia-o «assistente ao sólio pontifício».

Até 1918, a situação foi de impasse e mútua ausência de diálogo. As prepotências do Governo criavam uma atitude de defesa por parte da hierarquia da Igreja; só em 1918 se vislumbraram significativos sinais de diálogo entre a hierarquia eclesiástica e o Governo. De facto, em 1918, Sidónio Pais deu um forte contributo para o reatamento das negociações com a Santa Sé. A 22 de fevereiro, o Ministro da Justiça, Dr. Alberto Moura Pinto (Coimbra, 05.04.1883 – Vila Cova de Alva, 11.03.1960; Ministro da Justiça, 11.12.1917 – 07.03.1918), fez sair um decreto, ainda sem diálogo com os bispos, mas alterando significativamente a Lei da Separação, em atenção às reivindicações dos católicos que solicitavam liberdade para a criação ou restabelecimento dos seminários para o ensino da Teologia e a entrega dos seminários não ao serviço do Estado. Estas exigências da Igreja foram ouvidas e prolongou-se também o prazo para reclamação de propriedades por parte da Igreja, revogou-se o beneplácito, proibiu-se o uso dos hábitos, e as matérias mais repugnantes relativas a eclesiásticos e seus herdeiros.

Havia sinais de esperança; assim, a 25 de março, monsenhor Aloisi-Masella, secretário da Nunciatura de Lisboa, pedia a D. Augusto Eduardo Nunes o seu parecer sobre o «mínimo das reivindicações católicas no actual momento». O arcebispo de Évora respondeu a 8 de março, traçando o perfil dos grandes problemas da Igreja em Portugal. Nessa carta está a síntese do seu pensamento das dificuldades eclesiais deste decénio, 1910-1920. Esquematizemos os seis problemas apontados:

- a Lei da Separação, porque traduz, mais ou menos acentuadamente, o erro fundamental do ateísmo político e a secularização da sociedade;
- o ensino religioso nas escolas, que seja livre em todas as escolas particulares e que nas estatais os pais possam escolher;
- a Lei do Registo Civil que deixasse de ser prioritária a inscrição civil;
- a Lei do Divórcio deveria ser em absoluto revogada;
- necessidade de liberdade para as ordens e congregações religiosas voltarem a Portugal, ao menos as dedicadas ao ensino, beneficências e às missões ultramarinas;
- necessidade de rever a Constituição da República no que se refere às ordens e congregações religiosas, ao ensino e aos cemitérios.

Como vemos, as ideias de “liberdade de consciência” e de “separação” estavam ainda em processo de compreensão e maturação em D. Augusto. Nesta síntese percebemos as suas principais preocupações e o seu itinerário de reflexão e atuação.

## Apêndice Documental<sup>47</sup>

### Doc. 1

Carta de D. Augusto Eduardo Nunes ao Dr. Bernardino Machado.

«Ilmo. e Exmo. Sr.

*Tenho a honra de apresentar a V. Ex.<sup>a</sup> os meus cumprimentos.*

*O governo provisório, de que V. Ex.<sup>a</sup> faz parte, já está informado de que, logo que pela autoridade fui ciente de estar proclamado em Lisboa o novo regime, declarei aceitá-lo, como expressão da vontade nacional, e permiti que neste Paço se hasteasse a bandeira republicana.*

*Agora, como antigo colega de V. Ex.<sup>a</sup> na Universidade, e confiado na benevolência de que V. Ex.<sup>a</sup> em tempo se dignou dar-me provas, ousou pedir a V. Ex.<sup>a</sup> me permita apresentar-lhe, não alvitres nem lembranças, (que isso seria temeridade e indelicadeza) mas desejos ou votos com relação às medidas sobre a separação da Igreja do Estado. Desejaria (e estou seguro de que é o mesmo o desejo de todos os meus colegas no Episcopado) que esse assunto fosse ponderado com madureza e reservado para a assembleia constituinte; e que sejam salvaguardados os legítimos direitos adquiridos e os bens actualmente na posse de entidades ou colectividades eclesiásticas, para suavizar as enormes dificuldades com que vamos encontrar-nos para sustentar o culto neste país, cuja maioria professa a religião católica, evitando-se uma perturbação que se me afigura até pouco vantajosa para a consolidação das novas instituições.*

*Pediria ainda, se V. Ex.<sup>a</sup> mo permitisse, providências prontas e enérgicas para garantia da imunidade pessoal dos eclesiásticos e para que a celebração dos actos do culto não esteja exposta a perturbações, como sucede aqui ou além.*

*Tudo isto creio estar nas intenções do governo provisório, que tem afirmado e demonstrado querer em Portugal firmada uma república ordeira, tolerante, generosa e verdadeiramente liberal, como a do Brasil.*

*Julgo poder assegurar que o Clero secular, na sua quase totalidade, será leal e dedicado ao novo regime, se este, como é de esperar, o tratar com equidade e benevolência, não o reduzindo à mendicidade.*

*Desculpe-me V. Ex.<sup>a</sup> a liberdade que tomo, e dê-me licença para se assinar com subida consideração*

*Évora, 12 – X – 1910»*

### Doc. 2

Carta de D. Augusto Eduardo Nunes ao Dr. Afonso Costa

«Il.mo e Ex.mo Sr.

*Não me tendo sido possível até agora ir pessoalmente apresentar a V. Ex.<sup>a</sup> os meus cumprimentos, tenho a honra de por esta forma cumprir o meu dever.*

*Ao mesmo tempo, venho dar conhecimento oficial a V. Ex.<sup>a</sup> e ao Governo provisório de que V. Ex.<sup>a</sup> faz parte, de que eu, quando pela autoridade local fui informado oficialmente de haver sido proclamado e implantado em Lisboa o novo regime, declarei logo que, tanto na qualidade de cidadão português, como na de ministro da Igreja Católica, reconhecendo à nação o direito de livremente escolher as instituições políticas que hajam de as reger, acatava lealmente a nova forma de governo, como expressão da vontade nacional; e, em consequência, nenhuma dificuldade opus a que neste Paço fosse logo, como com efeito foi, hasteada a bandeira republicana, fazendo os mais fervidos votos por que a República Portuguesa, inspirada na genuína e sincera compreensão da liberdade, siga o caminho da justiça e da paz, da ordem e do progresso, garantindo*

<sup>47</sup> Cf. Alcântara Guerreiro – A Igreja e Estado: Ecos da Implantação da República Portuguesa, no Arquivo Diocesano de Évora. *Alvoradas*, Évora, N.º 25, (1963), p. 28-29.


*todos os direitos legítimos, respeitando todas as crenças e convicções e usando de generosidade para com todas as classes e pessoas. Estas mesmas declarações e estes mesmos votos venho repetir e confirmar perante V. Ex.ª, não duvidando de que aquelas serão aceitas e estes serão traduzidos em realidade, como convém à consolidação das novas instituições e à prosperidade da nossa amada pátria.*

Évora, 24 – X – 1910»



## O UNIVERSO RELIGIOSO DO NACIONALISMO CATÓLICO E O LAICISMO SOCIAL

AMARO CARVALHO DA SILVA\*

 <https://orcid.org/0000-0002-7308-9187>

O presente texto enuncia algumas teses que, à partida, se apresentam polémicas, mas que pretendem ser um contributo para a discussão e a reflexão sobre o último século da História Religiosa de Portugal:

- A História Religiosa de Portugal está em processo de reformulação, tendo sido a realização do congresso internacional «Religião, Sociedade e Estado: 100 Anos de Separação» uma especial oportunidade para um balanço.

- O Nacionalismo Católico não se confina ao período final da Monarquia Constitucional, tal como sucede na nossa investigação sobre o Partido Nacionalista (1903-1910)<sup>1</sup>, mas estende-se até ao final do Estado Novo.

- O Neotomismo é o principal horizonte filosófico e doutrinário do Nacionalismo Católico.

- A educação feminina tem um lugar de destaque no Nacionalismo Católico do Estado Novo.

- O Neotomismo e o Nacionalismo Católico, concretamente de 1880 a 1974, constituem um ciclo histórico relevante para a compreensão do processo de modernização e construção da cidadania na sociedade portuguesa.

### 1. Raízes e teses do Nacionalismo Católico

O Nacionalismo Católico é um termo que tem vindo a afirmar-se para exprimir uma convergência católica, conservadora e tradicionalista na sequência do *Ultimatum Inglês* de 11 de janeiro de 1890, do lançamento do jornal *Correio Nacional* (01-02-1893), do Centro Católico Parlamentar (1894), dos Centros Nacionais (1901-1910) e do Partido Nacionalista (1903-1910). Entendemos que se deverá procurar a sua génese por volta de 1880, uma década antes, aquando da difusão da encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII, da restauração da Companhia de Jesus e de outras ordens religiosas em Portugal<sup>2</sup>, das festas do tricentenário de Camões (1880) e arranque da republicanização do país com a convergência entre republica-

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Professor de Filosofia da Escola Secundária Maria Amália Vaz de Carvalho (Lisboa).

<sup>1</sup> Cf. Amaro Carvalho da Silva – O Partido Nacionalista no contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910). Lisboa: Edições Colibri, 1996.

<sup>2</sup> Também se restauraram em Portugal as ordens beneditina (1888), franciscana (1891) e dominicana (1893).

nos e maçons e da divulgação de publicações positivistas como *O Positivismo* (1878-1882), *Era Nova* (1880-1881) e *Estudos Livres* (1883-1886).

É neste contexto de enfrentamento entre teses positivistas e dogmas tradicionais católicos que deveremos colocar o início do Nacionalismo Católico que se apresenta como uma reação ao processo de liberalização, laicização e secularização. Na sua fase inicial, aglutinando legitimistas e miguelistas, foi um movimento congregador das forças mais conservadoras da sociedade e, no período do Estado Novo, foi um elemento catalisador da “Frente Nacional” e do processo de recristianização da sociedade portuguesa.

Mas comecemos por analisar os seus pressupostos teológicos e filosóficos presentes no movimento Neotomista que se afirmou desde a encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII<sup>3</sup> até à encíclica *Fides et Ratio* (1998) de João Paulo II<sup>4</sup>.

### 1.1. O Neotomismo leonino e suas fases

Embora não pretendendo enveredar aqui pela discussão do problema da “Filosofia Cristã”, é conveniente esclarecer-se que a questão é muito ampla, pois envolve a herança Escolástica, a Patrística, o Suarezismo, o Escotismo, o Tomismo e os contributos ora mais platónicos ora mais aristotélicos. Sabendo que as fontes doutrinárias da Igreja Católica são a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério, a “Filosofia Cristã” resulta dessa recuada Memória que aí alicerça a sua Identidade e Personalidade.

O Neotomismo será então o Tomismo dos séculos XIX e XX, também designado por 3ª Escolástica, uma parte dessa “Filosofia Cristã”. As encíclicas papais consagraram o Tomismo como a filosofia oficial do catolicismo por melhor defender a doutrina cristã da Igreja Católica e por ser o sistema de doutrina filosófica mais adequado às verdades reveladas.

As principais teses ou princípios tomistas, implicados nos processos doutrinários, sociais ou políticos, começam por afirmar a submissão da razão à fé, ou seja a predominância do tomismo teológico sobre o tomismo filosófico. Sustentando-se a tese da infalibilidade do Papa (Concílio Vaticano I em 18-07-1870), apela-se à sujeição às “verdades reveladas”. Daqui decorre uma visão providencialista da História e da sociedade e a afirmação da religião como fundamento da moral e esta como sustentáculo da ordem. Rejeita-se uma visão antropocêntrica e, em contrapartida, consagra-se um pensamento substancialista, um pensamento ontológico centrado na definição dos seres e do seu “lugar natural” a partir da questão das essências ou “natureza”.

Outra tese indica que a Unidade é entendida como Unicidade, isto é, a busca de um pensamento único, verdadeiro e congregador para toda a comunidade de crentes. Inerente a este conceito de Unidade como Unicidade está o conceito de Sistema ou corpo doutrinal racional, uma armadura teórica de elevado teor lógico-racional de modo a suportar os ataques dos intelectuais e académicos adversários<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. *O Progresso Catholico*. Guimarães, 31.8.1879, 15.9.1879 e 30.9.1879.

<sup>4</sup> Cf. João Paulo II – *A Fé e a Razão: Encíclica sobre a Filosofia Cristã*. Apelação: Paulus Editora, 1998.

<sup>5</sup> Veja-se o caso das obras intituladas *Sumas*, caso de S. Tomás de Aquino.



Essa armadura é uma das suas grandes vantagens num período de filosofias sistemáticas e, posteriormente, um dos seus pontos fracos num período de afirmação das doutrinas da existência e da proclamação dos direitos do cidadão. Neste Sistema a Filosofia é uma sabedoria ou saber meramente instrumental; a Filosofia, à maneira medieval, é um esquema racional útil à Teologia, onde se destacam a Lógica, a Ontologia e a Metafísica. A Verdade irradiava, então, do edifício bem construído, da fundamentação das suas premissas e da sua articulação formal. Digamos que o Neotomismo, à maneira do racionalismo medieval e moderno, afirma-nos a possibilidade de o Homem conhecer a Verdade não só pela Revelação como pela estruturação lógico-racional do discurso.

Se entendermos o Neotomismo como uma busca de sentido para a existência, ele busca, retomando da Idade Média, a sociedade perfeita onde Deus, Homem e Mundo se encontram em perfeita e hierárquica sintonia. Portanto, o Neotomismo será uma forma de resistência à modernidade e à mudança, à visão existencial da vida humana, à busca de novos sentidos, à visão dialética e conflitual da existência. Por último, o Neotomismo busca na aproximação aos progressos das ciências modernas a atualização do seu discurso lógico-racional de modo a não estagnar a investigação e o debate.

A história do Neotomismo percorre várias etapas que poderemos circunscrever a quatro:

1 – Fase ortodoxa ou dogmática: da *Aeterni Patris* ao final da 1.<sup>a</sup> Grande Guerra (1879-1918),

2 – Fase heterodoxa: entre as duas Grandes Guerras (1918 – 1945),

3 – Fase crítica ou de crise: entre o final da 2.<sup>a</sup> Grande Guerra e o Concílio Vaticano II (1945-1965),

4 – Fase de dissolução: do Vaticano II à encíclica *Fides et Ratio* (1965-1998).

Porque em Portugal o período ortodoxo ou dogmático foi mais prolongado, entre 1879 e 1945, fundimos as fases ortodoxa e heterodoxa.

#### *Fase Ortodoxa (1879-1945)*

A encíclica *Aeterni Patris*, surgida no início do pontificado de Leão XIII, destinou-se a restaurar a “verdadeira filosofia cristã” («perennis philosophia»), contribuir para uma formação intelectual sólida do clero nas escolas católicas, pôr fim ao ecletismo filosófico e doutrinal e terminar com os diferendos doutrinários no interior da Igreja, concretamente entre bispos, entre superiores de institutos religiosos e entre católicos.

É com esta encíclica que se inicia a fase mais ortodoxa do Neotomismo sob um claro espírito de cruzada. A par desta, outras encíclicas e outras medidas da Santa Sé se lhe seguiram com horizontes e propósitos semelhantes: *Humanum Genus* (1884), *Rerum Novarum* (1891), 24 teses tomistas (1914)<sup>6</sup> e *Studiorum Ducem* (1923).

Em Portugal, logo após a publicação da *Aeterni Patris*, iniciou-se um movimento neotomista com inúmeras realizações. Coimbra, Braga e Viseu destacaram-

<sup>6</sup> Cf. J. Pinharanda Gomes – A renascença católica e a renovação da escolástica. In *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. IV - tomo I. Dir. Pedro Calafate. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 480.

-se neste movimento. Com a Implantação da República em 1910 muitos seminários foram encerrados, foi extinta a Faculdade de Teologia de Coimbra e muitos bispos foram expulsos das suas dioceses.

No final dos anos 20 surgem polémicas em torno da “Filosofia Cristã”<sup>7</sup> e do Neotomismo. Também causam mal-estar as polémicas no plano político entre tomistas de direita e tomistas de esquerda. Em 1929 surge a encíclica *Divini illius Magistri* «acerca da educação cristã da juventude» e em 1931 aparece a *Quadragesimo Anno* sobre a ordem social.

Muitos construtores do Estado Novo tiveram uma formação consonante com o tomismo e a doutrina social da Igreja. Salazar estudou (1900-1908) no seminário de Viseu, centro tomista, onde recebeu ordens menores. Gonçalves Cerejeira frequentou (1906-1909) o seminário de Braga, outro centro tomista destacado, e aí foi aluno do padre Martins Capela.

Diversa legislação e inúmeras iniciativas, ocorridas no momento de afirmação e consolidação do Estado Novo, poderão ser consideradas como de apego ou de aproximação ao Tomismo. Veja-se o Decreto-Lei n.º 26.611 de 19-05-1936<sup>8</sup> relativo ao regimento da Junta Nacional de Educação que diz no Título III – Art.º 22.º – §2.º – 2.º: «[...] absoluto respeito pelos princípios fundamentais da estrutura filosófica do Estado Novo.»

Nos anos 30, pela “Comissão de Propaganda da União Nacional” foi proposto um plano de cursos a ministrar nas capitais de distrito com um programa que se inicia com temas de “Filosofia Geral”: “Provas morais, filosóficas e científicas da existência de Deus”, “A existência da alma”, “A origem da Religião – Crítica do conceito evolutivo das religiões”, “S. Tomaz d’Aquino e Aristóteles”<sup>9</sup>. Em 1934 instala-se em Braga o Instituto Beato Miguel de Carvalho dando origem à Faculdade de Filosofia de Braga, embrião da atual Universidade Católica, e à chamada “Escola Bracarense” com Cassiano Abranches, Diamantino Martins e muitos outros.

#### *Fase Crítica ou de Crise (1945-1965)*

No pós-guerra, depois de um infindável rol de horrores e de carnificinas propiciador de uma profunda reflexão, alargou-se o debate, surgiram crises no interior de institutos católicos de investigação, publicaram-se obras polémicas de autores tomistas e sobre o tomismo e surgiu a interferência da problemática sociopolítica. Apesar de todo um ambiente de debate e de reflexão, Pio XII faz publicar a encíclica *Humani Generis* (1950) que reafirma o Tomismo e a Neo-escolástica como doutrina oficial da Igreja Católica e «examina o pensamento contemporâneo à luz da doutrina revelada».

Em 1945, o “Grupo de Braga” ou “Escola Bracarense” cria a *Revista Portuguesa de Filosofia* e em 1947 funda-se a Faculdade Pontifícia de Filosofia. Em 1950

<sup>7</sup> Veja-se Maria Carmelita Homem de Sousa – *O Problema da Filosofia Cristã*. Porto, 1976; Miguel Brunec – *Há ou não uma Filosofia Cristã - Católica?*. Lisboa: Edições da Revista «Filosofia», 1960; Claude Tresmontant – *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

<sup>8</sup> Cf. *Diário do Governo*, I Série, n.º 116, 19 de maio de 1936, p. 536-547.

<sup>9</sup> Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo Salazar, AOS/CO/PC-4 - capilha 7, p. 439-449.

é fundado, em Lisboa, o Centro de Estudos Escolásticos ligado à Mocidade Portuguesa e às atividades circum-escolares universitárias. Entre 1954 e 1961, em Lisboa, publica-se a revista *Filosofia* e em março de 1955 realiza-se o I Congresso Nacional de Filosofia onde comparecem mais de trezentos congressistas e onde são tomadas posições sobre liberdade de pensamento.

#### *Fase de Dissolução (1965-1998)*

No decurso do Concílio Vaticano II (1962-1965) constatou-se a crise do tomismo, pois aí defrontaram-se conciliares que defendiam a “Filosofia Perené” com outros que a refutavam. Após o Concílio Vaticano II as escolas eclesiásticas abriram-se mais ao seu tempo e permitiram que o Neotomismo não fosse o único horizonte filosófico no interior da Igreja, embora mantendo a tradição alicerçada em Aristóteles e S. Tomás de Aquino.

Com um longo percurso desde a encíclica *Aeterni Patris*, o Tomismo leonino foi deixado de lado pela encíclica de João Paulo II *Fides et Ratio* (14-09-1998) de modo a renovar-se o problema da relação entre a fé e a razão, entre a teologia e a filosofia. Embora não negando um património histórico designado por “Filosofia Cristã”, a encíclica *Fides et Ratio* afirma:

«A Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras. A razão profunda desta reserva está no facto de que a filosofia, mesmo quando entra em relação com a teologia, deve proceder segundo os seus métodos e regras; caso contrário, não haveria garantia de permanecer orientada para a verdade»<sup>10</sup>.

#### **1.2. Princípios orientadores do Nacionalismo Católico (1880-1974)**

Tomando o Tomismo por seu horizonte doutrinal, o Nacionalismo Católico pretende afirmar a Memória e a Identidade de Portugal enquanto Nação destacada na recristianização da humanidade, obedecendo a princípios e teses muito bem estabelecidas. Assim, a defesa da “civilização cristã” e do império colonial cristão foi um dos mais enraizados princípios deste Nacionalismo Católico português. Nem abdicar das tradições católicas do reino nem abandonar os territórios coloniais à influência de outras potências, de outras civilizações e de outras religiões. Assumida essa tarefa como um desígnio providencial e tendo-se em conta os processos históricos conturbados em tantas nações tradicionalmente católicas, concebia-se Portugal como uma nação cristianíssima e fidelíssima com um papel insubstituível a desempenhar na difusão universal do catolicismo.

Implicada neste princípio está a defesa das congregações religiosas. Pôr em causa, combater ou extinguir as congregações religiosas seria abandonar a função evangelizadora e civilizadora de Portugal. Pela sua mensagem, organização e atuação, a Igreja Católica suplantava, muitas vezes, o próprio Estado nos domínios da educação, assistência social, difusão da língua e amor pátrio. Também se refira que muitas vezes o Nacionalismo Católico homenageou célebres africanistas como Mouzinho de Albuquerque, Alves Roçadas e Paiva Couceiro.

<sup>10</sup> João Paulo II – *A Fé e a Razão*, p. 95.

Baseando o seu corpo doutrinal na tradição, nos dogmas e no magistério, o Neotomismo das encíclicas papais emprestava-lhe a principal dogmática onde a Teologia se sobrepunha à Filosofia, a Fé à Razão, a Religião à Moral e o religioso ao político. Defendendo claramente uma posição anti-modernista, o Nacionalismo Católico ficou marcado pela polémica em torno da revista franciscana *Voz de Santo António* (1908-1910).

Para além de um ideário teórico, afirmavam-se princípios de ação e de transformação. Pretendia-se que o católico se apresentasse como apóstolo, cavaleiro ou testemunho da sua fé no amor a Deus e à Pátria. Normalmente este cruzadismo andou associado a uma visão apocalítica e à conceção de que sem as Verdades da Fé a humanidade caminharia inexoravelmente para o caos.

Num país de confessionalidade explícita ou encoberta, a legitimidade do poder político vinha de Deus e era exercido em Seu nome pois afirmava-se uma visão providencialista da história. A este respeito refira-se que no período da Monarquia Constitucional o Nacionalismo Católico esteve muito envolvido com o legitimismo miguelista que muito o dividiu e o fez conotar com o Absolutismo e o Antigo Regime, em colisão com a monarquia liberal. Parece que a Igreja e muitos católicos estavam prisioneiros do reconhecimento feito pelo Papa a D. Miguel como soberano legítimo de Portugal. Desta forma, no Nacionalismo Católico é contranatura fundar-se a legitimidade do poder político no voto popular ou numa qualquer orientação filosófica de raiz liberal, positivista ou laica. No Estado Novo referia-se que o poder residia na Nação e era conforme a moral e o direito.

O Nacionalismo Católico tem na ordem e na hierarquia um dos seus alicerces, de modo a que sobre elas se funde o progresso e a boa convivência entre todos os elementos da Nação. Havia um enorme horror ao caos, à rebelião e à revolução que tudo pervertiam e desgovernavam. E a ordem e a hierarquia significavam que cada governante e cada dirigente estaria no seu lugar e cumpriria as suas tarefas e, acima de tudo, a sua missão. O pai, a mãe, o pároco, o bispo, o professor e o governante estariam inseridos numa orgânica finalista da sociedade onde todos concorreriam para o mesmo fim. Estamos em período de forte centralização da vida social, política e religiosa onde influentes locais e maiores tudo controlavam.

O comemoracionismo, definido estereotipadamente, foi requerido para as mais diversas circunstâncias por ritualizar e difundir a legitimidade do poder político e ideológico.

A visão providencialista da história, contrária a uma visão dialética ou positivista, sintonizava-se com a ordem e a hierarquia. Os dirigentes que se sintonizavam com as verdades e o sentido da Providência seriam homens providenciais. Deste modo, o culto do chefe foi seguido no Nacionalismo Católico como forma de consagrar o princípio de que a Providência governa ou conduz a História.

Neste Nacionalismo Católico está contida uma ideia de portugalidade ou lusitanidade, enraizada no catolicismo tradicional e nas tradições seculares do povo português. Neste ponto poder-se-á equacionar a questão da Identidade de Portugal como país católico. Ou de outro modo: ver-se-ia a Igreja Católica portuguesa como uma entidade protetora da identidade e memória nacionais?

## 2. Raízes e teses do Laicismo Social

No extremo oposto das teses do Nacionalismo Católico e do Tomismo, da doutrina social da Igreja Católica e do tradicionalismo político situa-se um pensamento iluminista, laicista e positivista que se desenvolveu com o liberalismo e a construção das sociedades modernas. Este pensamento, ideário, doutrina ou filosofia surgiu como modernização, progresso, transformação das sociedades ditas do “antigo regime”, apego à ciência experimental moderna, mecanização e industrialização da produção e revitalização das sociedades liberais. Desenvolveram-se as ideias evolucionistas, dialéticas, socialistas, anarquistas, de livre-pensamento e republicanas. Um fervilhar multiforme que atingiu todos os domínios do saber, da arte e das crenças.

Envolvendo uma nova utopia, um novo sistema de crenças, esses ideários também se converteram numa espécie de religião com seus rituais, sua liturgia, seus ministros de culto e povo anónimo crente. Para alguns, caso de Kant, tratava-se da saída do homem da sua menoridade, para outros tratava-se da saída das tutelas e vínculos religiosos ligados ao “antigo regime”, para outros ainda tratava-se da afirmação das doutrinas da existência, para todos estava em causa a afirmação da liberdade e a construção da cidadania.

O Positivismo e as filosofias dialéticas tiveram um papel destacado neste movimento de liberalização e laicização. O Materialismo de Feuerbach e Marx-Engels fala-nos da alienação, concretamente alienação religiosa, e o Positivismo de August Comte (1798-1857) refere-nos a lei dos três estados (teológico ou fictício, metafísico ou abstrato e científico ou positivo). Comte remete as questões teológicas para o tempo da infância do homem e seu mundo ficcional e destaca as conquistas das ciências positivas.

Como princípios orientadores do Laicismo Social podemos afirmar uma visão antropocêntrica onde o conhecimento, expresso nas conquistas das ciências positivas e nas revoluções tecnológicas, traça a evolução das sociedades e opera as mudanças necessárias para se pôr fim à visão metafísica e teológica, ao tradicionalismo e às mais diversas formas de explicação baseadas em forças sobrenaturais. De uma forma determinista e mecânica o comportamento humano e a história foram explicados dentro de esquemas de previsibilidade própria dos fenómenos naturais.

Com o poder dado pelas explicações científicas e com os desenvolvimentos operados pela técnica, o homem ganhou confiança e foi abandonando a crença na divindade e muitos esperavam que a ciência viesse substituir a religião e a crença enraizada na tradição. Nietzsche (1844-1900) sintetizou bem nas suas obras *A Gaia Ciência* e *Assim Falava Zaratustra* esse momento de irrupção do antropocentrismo:

«Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! [...] A grandeza deste acto é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela?»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche – *A Gaia Ciência*. 4.ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1987, §125, p. 145-146.

É frequente interpretar-se Nietzsche à letra, mas ele põe-nos problemas demasiado sérios e julgamos que muitos dos adeptos do Laicismo estavam conscientes da necessidade de uma superioridade ética e cívica a ponto de se inscreverem num plano quase místico, numa religião laica da humanidade. De facto, desenvolveram-se os cultos cívicos em torno dos heróis, da Pátria e dos feitos mais relevantes da História de Portugal. Neste domínio, o Laicismo Social lidou de perto com o conceito de sagrado e conheceu o dogmatismo e a inflexibilidade.

Por outro lado, o Laicismo Social aparecia com um programa de educação popular, de desenvolvimento económico e de construção do Estado moderno, sendo o progresso a ideia mobilizadora e a religião tradicional o empecilho. O Laicismo Social tomava uma postura inovadora, transformadora e moderna que lhe conferia um outro tipo de legitimidade. Firmava-se numa ideia contratualista e de participação cívica onde a religião tradicional era vista como alienação e monomania. Tenham-se em atenção os contributos dos filósofos materialistas e positivistas e todo um conjunto de reflexões médicas e antropológicas onde se destacaram os estudos antropométricos.

### **3. Confrontos, controvérsias internas e aproximações entre Nacionalismo Católico e Laicismo Social**

Pelos confrontos, polémicas e conflitos internos, julgamos que Nacionalismo Católico e Laicismo Social estão mais próximos do que se pode julgar à primeira vista. No período da aguda conflituosidade, cada um dos contendores evitou expor as suas deficiências, dificuldades e divisões internas em nome da unidade, da justiça e da força dos seus ideários. Houve encobrimento e cruzadismo, houve expulsões e deserções, mas houve miscigenação. Viveram lado a lado e influenciaram-se reciprocamente.

De uma forma estereotipada tem sido afirmado que cada um procurava a anulação do seu adversário, mas atrevemo-nos a afirmar que as principais debilidades e conflitos eram internos. Cada um tinha o inimigo dentro de portas, ora pelas fações que encerravam, muitas delas silenciadas por obediência e conveniências, ora pela fraqueza e inadequação dos seus ideários.

Disputaram os mesmos terrenos: educação, imprensa, produção cultural e intelectual, investigação científica, apostolado social, ritualização da vida pública, atos comemorativos e consagração dos heróis, sentimento pátrio, superioridade moral e ideário nacionalista e patriótico.

Se o modernismo foi um problema com que se debateu seriamente a Igreja Católica, em contrapartida muitos liberais e republicanos de matriz laica professaram culto e foram adeptos de medidas mais brandas em relação à Igreja Católica, fosse por causa da sua “missão civilizadora” nas Colónias fosse por causa das suas crenças cristãs arreigadas. A participação política dos católicos e dos laicos poderia partir de pressupostos diferentes, mas o modo como o faziam e os procedimentos que adotavam eram muito semelhantes. Imprensa de combate muito idêntica nos procedimentos jornalísticos e na linguagem utilizada – compare-se *O Mundo* com *O Petardo* –, partidos políticos, manifestações, representações, congressos e encon-

tros. Ambos têm um certo pendor providencialista e utópico. O culto dos grandes líderes republicanos aproxima-se da crença cristã de que existem homens guiados pela graça e pelo Espírito Santo. A utopia, a defesa de um mundo melhor e a ideia de redenção são comuns a estes dois contendores que se viam como inimigos declarados e que hoje podem ser vistos como tão próximos no sonho, na paixão e na generosidade.

Quanto às conflituosidades internas cremos que as polémicas foram mais cautelosas e contidas no Nacionalismo Católico. Conveniências de um mundo fortemente marcado pela obediência mais estrita e juramentada. No interior do Laicismo Social as polémicas muitas vezes andaram próximas da agressividade direta.

O Nacionalismo Católico sempre esteve marcado conflituosamente pela participação eleitoral de clérigos, desde 1881 com Mons. Silva Ramos, Dr. Santos Monteiro e Dr. Almeida Pinho<sup>12</sup>, até à participação de clérigos nas listas da União Nacional. Também foi marcado pelas orientações legitimistas-miguelistas, pelo modernismo, pelo republicanismo, pelo Partido Nacionalista (1903-1910) e pela contestação ao regime durante o Estado Novo. Também se deverá dizer que muitos clérigos aderiram às mais diversas filosofias e doutrinas do século, estando muitas delas em flagrante contradição com os ensinamentos e ortodoxia da Igreja Católica.

#### **4. O universo religioso do Nacionalismo Católico (1880-1974)**

De que vamos falar quando nos queremos referir ao “universo religioso do Nacionalismo Católico”? Tentaremos falar daquelas manifestações e representações de cariz religioso que mais contribuíram para a afirmação da portugalidade católica. Ou de outro modo: como é que os católicos mostraram o seu sentido de Nação e como é que viveram o seu amor pátrio? Ou de outro modo ainda: que peso tem tido a tradição católica na afirmação da História, da Memória e da Identidade de Portugal? Iremos referir-nos àquelas realizações, comemorações, práticas, cultos ou devoções que obedeçam aos seguintes critérios: medidas de afirmação da identidade católica de Portugal; atitudes ou atividades religiosas que tenham por fundo a salvaguarda da religião católica como elemento fundamental de afirmação da Nação; exaltação pública de factos e figuras de matriz católica ligados à história nacional; exteriorização da crença através de rituais eloquentes de ocupação do espaço público. Há, então, neste Nacionalismo Católico uma tendência para a confessionalidade, para a supremacia da religião católica em relação a outras confissões ou práticas religiosas e para a fuga ao intimismo da vivência religiosa. É uma vivência para o exterior, para o público e para a função social, política e assistencial da vivência católica. Também é um universo onde os principais atores, para além do baixo e alto clero, eram quase exclusivamente compostos por influentes ou dirigentes católicos, quer fossem locais, regionais ou nacionais. Manifestação pública de elites católicas condizentes com a história da Nação.

<sup>12</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – Os católicos e a política nos finais do século XIX. *Análise Social*. XVI:61-62 (1980) 259-270.

Como atrás fica dito, o Nacionalismo Católico do final da Monarquia afirmou-se na participação eleitoral, na resposta ao *Ultimatum*, na defesa das congregações religiosas e no combate ao Laicismo Social.

Com o triunfo da Revolução Republicana em 1910, toda a vida religiosa católica ficou perturbada pois triunfaram as teses mais enraizadas do Laicismo Social, do Positivismo e do republicanismo. Mas não se pense que o republicanismo não teve os seus efeitos positivos no Nacionalismo Católico. Podemos até afirmar que os enormes problemas postos pela República à Igreja ajudaram a sarar feridas e a recompor o terreno católico derivado do combate político nacionalista, na versão dos Centros Nacionais, do Partido Nacionalista e da função civilizadora das missões católicas nos territórios ultramarinos.

Lentamente, a nova fase do Nacionalismo Católico foi-se reorganizando com velhos e novos protagonistas e tomando Coimbra por seu centro principal. O Convento/Colégio de Santa Rita ou Palácio dos Grilos, em Coimbra, talvez tenha desempenhado um papel relevante no encontro de nacionalistas católicos das mais diversas proveniências e orientações. Aí residiram Manuel Gonçalves Cerejeira, futuro Cardeal Patriarca, Oliveira Salazar, futuro Presidente do Conselho, Mário de Figueiredo, futuro ministro e deputado, José de Almeida Correia, cónego ativista do Partido Nacionalista em Viseu e membro da primeira (1915) Comissão dirigente do Centro Católico e outros que por lá apareciam como o integralista João Amaral. Mais tarde, este Palácio dos Grilos foi Lar Universitário da Mocidade Portuguesa Feminina<sup>13</sup>.

Afirmamos que o Nacionalismo Católico do final da Monarquia Constitucional se perpetuou através do Centro Católico, do Integralismo Lusitano<sup>14</sup> e de variadas realizações no percurso da 1.<sup>a</sup> República e do Estado Novo. Aliás, a título ilustrativo, poderemos começar por enumerar algumas figuras católicas que fizeram a transição: cónego José de Almeida Correia, já citado, Dr. António Jorge de Almeida Coutinho e Lemos Ferreira (Nacionalismo Católico, Centro Católico Português e Integralismo Lusitano), Alberto Pinheiro Torres (Partido Nacionalista, Centro Católico Português e União Nacional), Domingos Pulido Garcia (Partido Nacionalista e Centro Católico Português), Quirino Avelino de Jesus (Centros Nacionais e destacado político e ideólogo do Estado Novo), José Fernando de Sousa ou NEMO (Partido Nacionalista e Centro Católico português) e muitos outros que seguiram idênticos percursos.

Com as realizações do CADC, o “Apelo de Santarém” (10-07-1913) feito pelos bispos para a união e mobilização de todos os católicos, o aparecimento do Integralismo Lusitano, a edição de publicações como a *Nação Portuguesa*, a fundação do Centro Católico Português, as Aparições de Fátima de 1917 e o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, deparamo-nos com muitos sinais de reorganização do universo religioso de cariz marcadamente nacionalista.

<sup>13</sup> Cf. Lares Universitários. *Menina e Moça*, n.º 182, (maio 1963).

<sup>14</sup> Cf. Luís Reis Torgal – Tradicionalismo Absolutista e Contra-Revolução (1820-1910). In *História Contemporânea de Portugal. Vol I: Monarquia Constitucional*. Dir. António Reis. Lisboa: Multilar, 1990, p. 118.



Com o 28 de maio de 1926 o Nacionalismo Católico ganhou outro enquadramento e outra forma, tornando-se num dos pilares do novo regime. A sua história, as suas teses e princípios e alguns interlocutores mantiveram-se e contribuíram para a construção do que ficou conhecido como “revolução nacional”, “ressurgimento nacional” e “recristianização”. As encíclicas *Mit Brennender Sorge* (14/3/1937) de condenação do nacional-socialismo alemão e da edificação hegeliana do Estado como um Absoluto e *Divini Redemptoris* (19/3/1937) de condenação do comunismo ateu tiveram particular destaque nos receios do Nacionalismo Católico quanto à orientação estatolatra da Ditadura e do Estado Novo.

Se no final da Monarquia Constitucional o Nacionalismo Católico não teve tempo nem espaço para se impor, se na Primeira República definhou ou viveu acantonado, no Estado Novo teve todas as condições para florescer e afirmar-se de uma forma integral. Atrevemo-nos até a afirmar que o nacionalismo do Estado Novo retomou a forma e o ideário do nacionalismo monárquico-conservador do final da Monarquia. Em certa medida, muitos dos adeptos do Estado Novo e do Nacionalismo Católico encararam a 1.ª República, tal como os modernos encararam a Idade Média, como uma “idade das trevas”, um período histórico sem sentido, um hiato histórico.

Pedro Calafate afirma que Salazar «[...] soube congregar de forma eclética o vasto manancial de correntes do nacionalismo antiliberal português, que se vinha avolumando desde o Ultimato Inglês e ao longo da I República»<sup>15</sup>. O Nacionalismo Católico que impregnava a “Frente Nacional” irrompeu com a vontade de um revigoramento da Nação e da raça e com o propósito de afirmar Portugal do Minho a Timor. Foi até assumido como ideário o percorrer-se um caminho especificamente português dado o contexto que se vivia na Europa na altura: a República em Espanha, o fascismo em Itália, o nacional-socialismo na Alemanha e o comunismo na Rússia.

A criação da Ação Católica Portuguesa (1933-1974), na sequência da carta *Ex Officios Litteris* (10-11-1933) de Pio XI, a assinatura da Concordada e do Acordo Missionário de 1940<sup>16</sup>, por ocasião da celebração dos oito séculos da fundação de Portugal, salientando-se a atividade missionária e civilizadora de Portugal, e, no plano feminino, a criação da Obra das Mães pela Educação Nacional (1936-1975) e da Mocidade Portuguesa Feminina (1937-1974) constituem instrumentos de contextualização e enquadramento do universo religioso e do Nacionalismo Católico.

No plano do culto religioso poderemos enunciar várias manifestações que condensam uma orientação nacionalista.

#### 4.1. Rituais, atos solenes e celebrações

Um dos traços deste universo religioso é a acentuada ritualização quer relacionada com a vivência religiosa propriamente dita, quer com toda a atividade

<sup>15</sup> *Portugal como Problema. Vol. IV: Século XX. Os Dramas de Alternativa*. Org. Pedro Calafate. Lisboa: Fundação Luso-Americana; Público, 2006, p. 323.

<sup>16</sup> Cf. *Concordata e acordo missionário entre a Santa Sé e a república portuguesa assinados a 7 de Maio de 1940*. Lisboa: União Gráfica, 1940.

pública ou cívica de defesa da religião católica e de uma Nação com um projeto civilizacional. Datas especiais, festas cíclicas e feriados como o 28 de maio, 10 de junho, 15 de agosto, 1.º de dezembro e 8 de dezembro tinham cerimonial próprio e em seu torno se realizavam palestras e conferências. Estas celebrações supunham uma visão providencialista da história e procuravam colocar o cidadão sob a proteção de uma entidade. Quando o cerimonial ou o ritual atingiam um nível de elaboração e de sacralização elevados, o uso do latim emprestava-lhes alguma patine no sentido da afirmação da distância entre uma elite dirigente e um povo inculto a quem se exigia obediência. Por sua vez, na vida social e política impuseram-se valores extraídos da atitude religiosa de modo a poder afirmar-se que o religioso invadia o profano. Muitas categorias religiosas ou sacralizadoras eram correntes no discurso político, social e educativo. O conceito de “sociedade orgânica” e o conceito de “sistema” ligam bem com a interferência do religioso no social e político.

Foram frequentes as mais diversas cerimónias públicas, atos solenes e comemorações que pretendiam afirmar um certo Nacionalismo Católico: V centenário do Infante D. Henrique (1894), VII centenário do nascimento de Santo António de Lisboa (1895), bicentenário do P.e António Vieira (1897); festividades em honra de D. Nuno Álvares Pereira (Santo Condestável), IV centenário de S. Francisco Xavier (1952) e outras celebrações.

O recurso ao *Te Deum* foi frequente pois tratava-se de um hino de exaltação e reconhecimento do poder, configurado na Igreja e na sua missão evangelizadora. Citemos o *Te Deum* onde participou Sidónio Pais, contribuindo para a aproximação entre Igreja e Estado, e o *Te Deum* que se realizou na abertura do primeiro congresso da União Nacional (26 a 28-05-1934) na Igreja de S. Domingos, junto ao Palácio da Restauração.

No domínio dos rituais de exaltação da missão de Portugal no mundo, tiveram um particular destaque os atos ligados à aclamação dos “heróis africanistas”<sup>17</sup> com brilhantes cerimónias religiosas com *Te Deum*, alocações grandiloquentes, exortações cristãs, grandes receções e canto apropriado.

#### 4.2. Culto mariano

O culto mariano, centrado sobretudo em Braga, Vila Viçosa e Fátima, constituiu um dos principais elementos definidores do universo religioso do Nacionalismo Católico português. O culto da Imaculada Conceição foi declarado por D. João IV (1604-1656), 1.º rei da dinastia de Bragança, em 1646, entregando a coroa real portuguesa a N.ª Sr.ª da Conceição de Vila Viçosa. Assim, N.ª Sr.ª da Conceição ficou proclamada como Rainha e Padroeira de Portugal e essa festa ficou estabelecida para o dia 8 de dezembro, feriado nacional. Pela bula *Ineffabilis Deus* de 8-12-1854 o Papa Pio IX proclamou o dogma da Imaculada Conceição de Maria.

A partir de 1917 emerge o fenómeno de Fátima no contexto das medidas contra a religião católica da 1ª República e da entrada de Portugal na Primeira Grande

<sup>17</sup> A *Palavra* de 16-01-1898 é inteiramente dedicado a Mouzinho de Albuquerque. Para o capitão Alves Roçadas e os «heróis do Cuamato» consultar *Diário Ilustrado* de 12-12-1907 e *Portugal* de 13-12-1907. Braga foi um dos centros das celebrações religiosas dos feitos africanistas.

Guerra. Inicialmente a hierarquia da Igreja Católica mostrou muitas reticências em relação a Fátima, dado o seu caráter de manifestação religiosa popular, mas a necessidade de esperança de um povo impôs-se à Igreja e mais tarde ao País. Na afirmação deste culto deverá realçar-se o papel determinante do padre Manuel Nunes Formigão (1883-1958) ligado também aos cultos de Nun' Álvares e de Lurdes.

No culto mariano destacam-se constantes peregrinações ao Sameiro<sup>18</sup>, Vila Viçosa e Fátima. Também se registaram peregrinações da imagem de Nossa Senhora de Fátima pelos territórios portugueses e suas possessões em África (1948-1949). Importantes celebrações também se devem destacar como as celebrações do cinquentenário das Aparições de Fátima, que contou com a presença do Papa Paulo VI. Em 1942 e 1954 também se realizaram grandes manifestações religiosas. O culto mariano de Fátima tem constituído uma marca de Portugal no mundo católico.

#### 4.3. Devoção ao Coração de Jesus

Julgamos fazer parte deste universo religioso a devoção ao Coração de Jesus com o sentido de conter a onda laica e positivista dos tempos de afirmação do liberalismo e do republicanismo. Esta devoção desenvolveu-se com a criação, em 1864, do Apostolado da Oração e com o lançamento, em 1874, da revista *Mensageiro do Coração de Jesus* (órgão do Apostolado da Oração), iniciativas dos padres jesuítas. Em 1886 a arquidiocese de Braga consagra-se ao Sagrado Coração de Jesus, em 1903 iniciam-se as obras no Monte de Santa Luzia em Viana do Castelo<sup>19</sup>, e em 1907 o padre Martins Capela dá início ao seu monumento ao Bom Jesus na sua terra natal, inaugurado em 1913, que foi construído à maneira de um castelo roqueiro ou de um farol<sup>20</sup>. Por ocasião do 1.º Congresso Nacional do Apostolado da Oração, em 15 de julho de 1930 é inaugurado o monumento ao Coração de Jesus no Monte Sameiro em Braga. Em 1931 faz-se a consagração do país aos Corações de Jesus e Maria. No dia 17 de maio de 1959 inaugura-se o Monumento Nacional a Cristo-Rei em Almada, «em cumprimento de um voto do Episcopado português nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, caso Portugal “fosse poupado à hecatombe da guerra”»<sup>21</sup>.

#### 4.4. Assistência religiosa aos soldados da Primeira Grande Guerra

Em 1917, após aprovação de legislação, o envio de capelães militares para a frente de guerra para a assistência religiosa às tropas portuguesas envolvidas na Grande Guerra gerou uma grande onda de apoio e muitas iniciativas tiveram lugar

<sup>18</sup> Destaque especial para as grandiosas festas em 9, 10 e 11 de junho de 1904 para a celebração do 50.º aniversário da definição dogmática da Imaculada Conceição.

<sup>19</sup> O templo foi projetado pelo Arq.º Ventura Terra, republicano e maçom, seguindo a inspiração do Sacré Coeur de Paris. «[...] os dois querubins do altar-mor, oferecendo ao Sagrado Coração de Jesus os braços de Viana e de Portugal. [...] é um santuário diocesano, onde está sediado o movimento “Apostolado da Oração”» (Folheto distribuído no templo de Santa Luzia em 23-4-2011). O templo foi aberto ao culto em 1926.

<sup>20</sup> Amaro C. da Silva – O Bom Jesus do Monte das Mós: Martins Capela e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 171-244.

<sup>21</sup> Cf. Paulo F. O. Fontes – *Elites Católicas na Sociedade e na Igreja em Portugal: O papel da Acção Católica Portuguesa (1940-1961)*. Tese de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: [s.n.], 2006, p. 881. Cf. *Menina e Moça*, n.º182, (maio 1963).

e algumas organizações se estabeleceram para colaborar com os familiares dos soldados.

#### 4.5. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira (1918-1938)

A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira corporizou um dos aspetos mais marcantes do universo religioso do Nacionalismo Católico no período da 1.<sup>a</sup> República. Afirmo Ernesto Castro Leal:

«a Cruzada era um movimento cívico eclético [nacionalista e anti-comunista], composto até 1926 por notabilidades do Centro Católico Português, dos partidos republicanos conservadores (Partido Republicano Liberal, Partido Republicano Nacionalista), dos grupos republicanos presidencialistas (Centro do Nacionalismo Lusitano, Partido Nacional Republicano Presidencialista) e das organizações monárquicas (Causa Monárquica, Integralismo Lusitano e Acção Realista Portuguesa)»<sup>22</sup>.

Esta Cruzada Nacional afirmou-se e deu início ao culto de Nun' Álvares (1360-1431) após a sua beatificação pelo decreto *Clementissimus Deus* (23-01-1918) de Bento XV. Apesar de ter sido extinta a Cruzada em 1938, continuou a perdurar o culto e o imaginário ligado a D. Nuno Álvares Pereira através de variadas organizações: Fraternidade Nun'Álvares, ligada ao Escutismo Católico, Ala do Santo Condestável e Associação Nun'Álvares. Nun' Álvares também é patrono da Infanteria portuguesa e do Corpo Nacional de Escutas.

#### 5. O universo religioso da OMEN (1936-1975) e da MPF (1937-1974)

A Igreja reivindicou, assumiu e manteve uma intervenção na OMEN – Obra das Mães pela Educação Nacional (1936-1975) – e na MPF – Mocidade Portuguesa Feminina (1937-1974). Supomos que o mundo feminino esteve mais envolvido numa vivência religiosa que o masculino, pois foi consensual que a educação religiosa da mulher, da rapariga e da criança era fundamental para um eficaz processo de recristianização do país a partir da intervenção familiar da mulher. Aceitamos, deste modo, a hipótese de trabalho relativa a um grau elevado de confessionalidade em matéria de formação da juventude feminina.

Uma das ações mais significativas no plano educativo foi a revisão da Constituição de 1933 que referia no seu artigo 43.º – § 3.º: «O ensino ministrado pelo Estado é independente de qualquer culto religioso, não o devendo porém hostilizar»<sup>23</sup>. Em face desta consagração na lei, a Igreja e muitos católicos fizeram as mais diversas diligências para que a Constituição fosse revista. E de facto, em 1935, na sequência de um projeto de alteração da Constituição da autoria da deputada Maria Guardiola e respeitante ao ensino ministrado pelo Estado, consagrou-se para o mesmo artigo 43.º – § 3.º a seguinte redação que foi aprovada e ficou a vigorar como norma constitucional: «O ensino ministrado pelo Estado visa [...] à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princí-

<sup>22</sup> Ernesto Castro Leal – *Nação e Nacionalismo: A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens Simbólicas, Ideológicas e Políticas do Estado Novo (1890-1940)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 1997, p. 447.

<sup>23</sup> *Constituição Política da República Portuguesa, Nova Goa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1933.

pios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País»<sup>24</sup>. Na revisão constitucional de 1951 refere-se a religião católica como «religião da Nação Portuguesa» (art.º 45.º).

A par da revisão do artigo 43.º – § 3.º da Constituição de 1933, a Igreja e alguns destacados católicos afirmaram uma política pedagógica assente na harmonia entre família, Igreja e Estado. O padre jesuíta António Durão sintetizou este entendimento: «A função e o dever de educar pertencem aos pais, à Igreja e ao Estado; mas aos pais e à Igreja primária e fundamentalmente, ao Estado secundariamente»<sup>25</sup>.

A intervenção do padre Gustavo de Almeida foi um dos fatores que mais contribuíram para a afirmação do Nacionalismo Católico na OMEN e na MPF. Como assistente religioso e responsável pela “formação moral e nacionalista” da MPF, como autor dos editoriais nas revistas da MPF, como doutrinador e dinamizador de publicações católicas, palestras e cerimónias religiosas contribuiu eficazmente para um universo religioso fortemente nacionalista. Com este tipo de formação, acrescida da disciplina de Moral e Religião, chegou-se a um excesso de doutrinação nacionalista e católica que várias vezes foi apontada como repetida nos *curricula* escolares e na MPF.

Na OMEN e na MPF existia uma presença constante do religioso desde a linha de orientação até à escolha das dirigentes e participação em atos públicos. Todas as dirigentes eram católicas praticantes, condição primeira para o desempenho de funções nestas duas organizações, e muitas delas eram solteiras e tinham “vida de serviço” ou “vida consagrada”. Muitas estavam ligadas à Acção Católica, às Filhas de Maria, ao Noelismo, ao Serviço Social da Igreja ou mesmo à vida religiosa. A este propósito refere António Durão em 1938:

«a Igreja educa, há dois milénios; para esse fim, tem formado corporações de educadores e educadoras de escol, que renunciam a fundar uma família, para se consagrarem, sem reservas, à educação da infância e da juventude. Esses educadores, religiosos e religiosas, consagraram a sua vida a Deus e à obra da educação, sem interesse próprio, procurando somente o bem da mocidade»<sup>26</sup>.

Dentro da MPF, normalmente com centros instalados nas escolas e colégios, promoveram-se as mais diversas ações de difusão da prática religiosa católica: conversões, batismos generalizados, formação de catequistas, apoio social às famílias católicas e prática da caridade cristã com distribuição de berços e enxovais. Os rituais e as celebrações católicas ocorreram nas datas mais significativas, sobretudo no dia 8 de dezembro, e nos atos mais solenes. Os atos comemorativos e celebrações foram muito frequentes e sempre tiveram uma tradução ou vivência religiosa. A abertura de espaços de culto e a bênção ou consagração dos espaços também foi uma constante: em princípio, todas as casas ou lares da MPF tinham capela; algumas escolas possuíam um altar de campanha ou até mesmo espaços de culto ou mesmo capela; por iniciativa da MPF foram inaugurados nichos de N.ª Sr.ª e levan-

<sup>24</sup> *Constituição Política da República Portuguesa e Acto Colonial*. Lisboa: Assembleia Nacional, 1935.

<sup>25</sup> António Durão – A educação da juventude como direito e função da família. *Brotéria*. XXVII:1 (1938), p. 18-19.

<sup>26</sup> António Durão – A educação da juventude como direito e função da família, p. 30.

tados cruzeiros por todo o território nacional e ultramarino. Com o levantamento de cruzeiros, nichos e capelas a MPF foi erguendo por todo o território símbolos de recristianização do país, afirmando-se uma íntima ligação entre os destinos da pátria e a religião católica. A religiosidade quotidiana com missa, terço e orações estava estabelecida nos lares da MPF e ocorria sobretudo nos passeios, acampamentos e colônias de férias.

No meio desta vivência religiosa, o culto mariano foi predominante na MPF e na OMEN. Radicado na simbologia da mãe protetora e na doutrina de Maria Medianeira, pretendeu afirmar o lugar privilegiado da mulher no seio da família. Caberia à mulher uma missão especial de afirmação da cristandade, quer pela educação cristã dos filhos quer pela manutenção de um lar cristão e acompanhamento cristão do marido. Vila Viçosa e Fátima foram centros de romagem e de grandes manifestações da MPF. Só a título de exemplo, citemos algumas realizações marianas da MPF: N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> Padroeira da MPF; a 1.<sup>a</sup> apresentação em público da MPF, em 13 de maio de 1938, foi em Fátima com a bênção das bandeiras e estandartes pelo Cardeal Patriarca e a consagração da MPF a N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> de Fátima; o 1.<sup>o</sup> número do boletim da MPF saiu a 13 de maio de 1939 e traz na capa N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> de Fátima; em 1942, por ocasião da consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria, fez-se a Consagração da MPF à Sagrada Família; participação especial nas comemorações do 1.<sup>o</sup> centenário da definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria (1954); em 1962 a MPF lançou a campanha de construção de “nichos de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> pelos caminhos de Portugal” tendo sido erguidos centenas deles por todo o território continental e ultramarino; foram realizadas ininterruptamente solenidades religiosas no dia 8 de dezembro.

No domínio das publicações (boletins, livros e revistas) da MPF e OMEN, ou a elas destinadas, a orientação católica estava sempre presente como rumo assumido e também devido à intervenção do assistente nacional que até maio de 1965 foi o Pe. Gustavo de Almeida.

Pelo papel relevante que teve na orientação católica da MPF, a Comissária Nacional Maria Guardiola, no dia 8 de dezembro de 1957 recebeu no Patriarcado de Lisboa, na presença do Cardeal Patriarca, a cruz *Pro Ecclesia et Pontífice* outorgada pelo Papa<sup>27</sup>.

### Conclusão


O fechamento de um ciclo histórico neotomista e nacionalista católico obriga-nos a uma profunda reflexão sobre a nossa portugalidade em contexto de uma Europa de tradição judaico-cristã e em contexto de um humanismo universalista. Depois de uma espiritualidade centrada em fórmulas e num cruzadismo belicoso, estamos necessitados de uma nova espiritualidade que seja civilista e afirmadora de um *ethos* social e político e de uma postura estética da existência.

<sup>27</sup> Cf. *Menina e Moça*, n.º 124 (janeiro 1958).

---

## FRÁGEIS DINAMISMOS. CORRENTES E DINÂMICAS DE ASSOCIATIVISMO REPUBLICANO, SOCIALISTA E ANARQUISTA ENTRE A MONARQUIA CONSTITUCIONAL E A PRIMEIRA REPÚBLICA (1876-1910)

GUILHERME SAMPAIO\*

 <https://orcid.org/0000-0002-9477-7739>

### Introdução

Um fator atravessa o fenómeno associativo laico aqui tomado enquanto objeto de estudo: a sua fragilidade. Caraterizando sem pretensões de exaustividade algumas das formas de associativismo laico que mais se fizeram notar, ou pela sua implantação, ou pelo seu dinamismo, tentaremos perceber as raízes da debilidade organizativa de que quase todas sofreram.

Entendemos por associativismo laico aquelas formas criadas com objetivos políticos (diretos ou indiretos), não confessionais, e não conotadas com os partidos e movimentos de opinião afetos ao regime Monárquico-Constitucional.

Limitar-nos-emos ao período entre o final da Monarquia Constitucional e a I República (1876-1910), e não incluiremos no nosso objeto associações secretas, tais como a maçonaria e a carbonária. Por serem as realidades com maior impacto cultural em Portugal, aproximaremos comparativamente a sua situação com os casos francês e espanhol, dando a relevância necessária ao problema do reconhecimento legal do direito à reunião e à associação.

### A Associação enquanto componente vital do republicanismo português

O período cronológico referido surge associado à progressiva difusão do ideário republicano em Portugal, e à constituição do Partido Republicano Português em 1883<sup>1</sup>. Associando a projetada instauração da República à implantação de uma nova mundividência, ou seja, de um novo projeto societário, e tendo consciência da sua posição minoritária dentro da sociedade portuguesa, o republicanismo português cedo fez do demopedismo um dos alicerces da sua ação. Para esta ênfase na propaganda com fins pedagógicos contribuiu a dupla influência do positivismo de Littré – que colocava a tónica no parlamentarismo e na evolução – e da corrente oportunista que vingou no republicanismo francês, liderada por Léon Gambetta e Jules Ferry, entre outros.

A associação surgiu para os republicanos portugueses como a melhor forma de levar a cabo este desiderato, crença essa que deve ser enquadrada no surgimento

---

\* Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Doutorando no Instituto Europeu de Florença.

<sup>1</sup> Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Casa das Letras, 2010, p. 38-39.

do organicismo espiritual krausista<sup>2</sup> no meio académico coimbrão da década de sessenta do século XIX, que preparou o caminho para o organicismo naturalista e biólogo advogado mais tarde por Manuel Emídio Garcia (1838-1904), um dos introdutores do positivismo em Portugal. Ou seja, face ao que era considerado o atomismo social resultante do liberalismo oitocentista de raiz kantiana<sup>3</sup>, e encarando-se o socialismo como potenciador da absolutização estatal, sobreleva-se uma perspetiva organicista onde os chamados corpos intermédios, partindo de um paradigma societário, teriam como função servir de mediadores entre o Estado e o cidadão (entendido como um animal político), garantindo o respeito pelos direitos deste e protegendo-o dos abusos estatais, ou, na perspetiva republicana, dos abusos da governação monárquica: na prática, possibilitando a liberdade e o progresso da sociedade<sup>4</sup>. Nas palavras de Fernando Catroga, ao abrigo do associativismo pretendia-se «objectivar, em termos de relações sociais, a conciliação, a nível óntico, entre o individualismo e a sociabilidade e, no campo ético, entre o egoísmo e o altruísmo». A liberdade de associação constituía assim um aspeto primacial, pois apenas com ela a «natureza social do indivíduo se concretiza verdadeiramente»<sup>5</sup>.

As associações constituíram, assim, o meio por excelência para propagar o *self-government* federalista que dominou as páginas dos jornais republicanos das décadas de 70 e 80, mas também um demo-republicanismo onde o Estado teria de positivamente garantir os direitos dos indivíduos, entre os quais o da igualdade de cultos.

Não espanta, pois, que os republicanos portugueses tenham feito do direito ao livre associativismo uma das suas principais reivindicações. Garantia-lhes, sob um regime político (*a priori*) hostil, capacidade de mobilização, assim como a garantia de, independentemente de uma maior ou menor publicidade dos seus atos, terem uma existência legal, juridicamente reconhecida. Em 1884, na inauguração do Grémio Familiar e Instrutivo do Porto, o futuro líder do 31 de janeiro de 1891, Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924), arengava aos seus correligionários que a «associação é um dos poderes mais revolucionários das sociedades modernas, assinalada à face de todos os continentes por monumentos imorredouros»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> O pensamento de Friedrich Krause (1781-1832) teve como introdutores e divulgadores em Portugal os docentes da Universidade de Coimbra Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) e Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873). Correspondeu a uma tentativa de enquadrar o indivíduo numa conceção orgânica de sociedade e do universo, prestando-se a uma leitura geradora da ideia de um Estado federal e solidarista. Veja-se Luís Cabral de Moncada – *O idealismo alemão e a filosofia do direito em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938, p. 19-25; Krause. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. III. Lisboa: Editorial Verbo, 1991, col. 183.

<sup>3</sup> Com o seu *neminem laudare*, logo, evocando um direito de feição negativa, onde o direito estava separado da moral. Cf. Fernando Catroga – *O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)*. In *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas. Actas*. Vol. I. Coimbra: Com. Org. Congresso História da Universidade, 1991, p. 407.

<sup>4</sup> Cf. Teófilo Braga – *História das ideias republicanas*. Lisboa: Veja, 1983, *passim*.

<sup>5</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 154.

<sup>6</sup> Discurso de Alves da Veiga. *O Século*, Nº 665, 10 de março de 1883, p. 2. Para uma visão mais detalhada sobre o seu percurso e relevância no republicanismo português, veja-se a nossa dissertação de mestrado *A ideia federalista republicana de Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924)*, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 2010.



Nisto, não se distinguiam dos seus congéneres espanhóis. Para o republicano Emilio Castelar (1832-1899), o direito de associação era indissociável do progresso da humanidade: «na associação pode o homem exprimir livremente os pensamentos e projectos tendentes a melhorar a condição dos povos (...), o seu objecto é realizar toda a natureza humana, dar amplitude à sua inquieta actividade»<sup>7</sup>.

### **Os antecedentes históricos da liberdade de associação: práticas revolucionárias e legislação francesa, espanhola e portuguesa**

Estas invetivas à importância da associação, enquanto liberdade primordial para a humanidade realizar o seu dever, alertam-nos para o facto de, então, os direitos de reunião e de associação não serem uma realidade adquirida. E, apesar de, ao longo do séc. XIX, se ter legislado positivamente sobre o direito à associação, tal direito esteve condicionado por disposições legais mais ou menos restritivas, garantindo práticas de controlo policial que dependiam do poder executivo.

Devemos recuar até ao processo revolucionário francês iniciado em 1789 para compreendermos as razões para tal resistência: o direito à livre associação surgia como catalisador de uma ressurgência das antigas corporações<sup>8</sup>, um óbice à modernização do país através da instauração de um regime político contratual onde a relação cidadão/poder político fosse livre de quaisquer obstáculos. Recorde-se que a *Declaration des droits de l'homme et du Citoyen* du 26 août 1789, no seu artigo 3.º, expressava claramente que «*le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément*». Garantindo a revolução o princípio da soberania do povo francês, única fonte legítima de poder, delegado contratualmente numa única entidade (o Estado), pretendia-se evitar a constituição de polos alternativos de autoridade, eventualmente impeditivos da consecução da vontade popular<sup>9</sup>. O que se traduzia no medo de que a associação pudesse gerar e albergar no seu seio pulsões contra-revolucionárias<sup>10</sup>.

De início, o direito à associação foi reconhecido. O título 1.º da Constituição de 1789 reconheceu a «*liberté aux citoyens de s'assembler paisiblement et sans armes, en satisfaisant aux lois de police*». Por seu lado, a lei Le Chapelier de 14 de junho de 1791 reforçou as premissas anticorporativas, ao enunciar que

«*les citoyens d'un même état ou profession, les entrepreneurs, ceux qui ont boutique ouverte, les ouvriers d'un art quelconque, ne pourront, lorsqu'ils se trouveront ensemble, se nommer ni présidents, ni secrétaires, ni syndics, tenir des registres, prendre des arrêtés ou délibérations, former des règlements sur leurs prétendus intérêts communs*» (art. 2º)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Emilio Castelar – *A Fórmula do Progresso*. Coimbra: Livraria Popular, 1877, p. 170-181.

<sup>8</sup> As raízes do fim das corporações em França não são apenas políticas. Em França, já desde finais do século XVIII as corporações e a estruturação social que estas acarretavam (apenas os pertencentes a uma dada corporação podiam dedicar-se à produção de um dado produto, o que impedia a livre concorrência num livre mercado) vinham sendo vítimas da teorização liberal económica. Cf. Pierre Rosanvallon – *L'État en France de 1789 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 95-96.

<sup>9</sup> Cf. *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: GF/Flammarion, 1979, p. 33-38.

<sup>10</sup> Cf. *Dictionnaire du XIXe siècle européen*. Dir. Madeleine Ambrière. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, p. 76.

<sup>11</sup> Loi Le Chapelier [14 juin 1791], in [http://lexinter.net/lois/loi\\_du\\_14\\_juin\\_1791\\_\(loi\\_le\\_chapelier\).htm](http://lexinter.net/lois/loi_du_14_juin_1791_(loi_le_chapelier).htm) [consultado em 20/7/2012].

Disposições confirmadas pelo texto preliminar da *Constitution du 3 septembre 1791*: «Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français. Il n'y a plus ni jurandes, ni corporations de professions, arts et métiers»<sup>12</sup>.

Será um decreto do Diretório de 27 do mês de Ventoso do ano VII (17 de março de 1799) que proibirá toda a sociedade de natureza política<sup>13</sup>, medida mais tarde reforçada pelo art. 291 do código penal francês de 1810 (mais conhecido como código napoleônico), que impunha a dissolução de qualquer associação, com mais de vinte pessoas, não autorizada pelos poderes públicos, incorrendo os participantes em pena de prisão. A lei de 10 de abril de 1834 irá agravar estas disposições, apenas revogadas temporariamente aquando da Segunda República em 1870<sup>14</sup>.

O II Império de Charles Louis Napoléon Bonaparte (1808-1873) volta a restabelecer as disposições do código de 1810 e da lei de 1834, interdita as sociedades secretas e proíbe todas as organizações de cariz político, inclusive as dos seus apoiantes. Mais tarde, reconhece em 1864 o direito à associação dos operários e em 1867 o direito de existência das cooperativas operárias. Em 1868 vai mais longe, e sem abolir a acima referida lei de 1834, autoriza as reuniões públicas mediante prévia declaração assinada por sete indivíduos maiores de idade. Mas, apesar destas medidas liberalizantes, Luís Napoleão procurou sempre impedir qualquer tentativa de constituição de um comité nacional republicano<sup>15</sup>.

Finalmente, será a III República que através de três leis inspiradas por Pierre Waldeck-Rousseau (1846-1904) irá garantir a liberdade de associação: a lei de 30 de junho de 1881 autoriza a livre reunião sem prévia autorização, mas continua a proibir a organização de clubes; a lei de 21 de março de 1884 autoriza a livre constituição de sindicatos e organizações profissionais; e, por fim, a lei de 1 de julho de 1901, que garante o direito à livre associação, na prática, transformando a criação da associação num contrato de direito privado acordado entre os seus membros.

Caso a associação pretendesse tomar personalidade jurídica deveria ser reconhecida como tendo utilidade pública pelo Conselho de Estado francês, permitindo-lhe assim possuir bens, cobrar cotas e receber subvenções: abrindo caminho à constituição do primeiro partido francês, o *Parti Radical et Radical-Socialiste Français*, ainda em 1901.

A lei permite as associações secretas, não lhes atribuindo contudo personalidade jurídica. Apenas as congregações religiosas estavam sujeitas a um regime legal mais apertado, nomeadamente, uma autorização do poder legislativo, que elas próprias deveriam pedir num prazo de três meses.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Les Constitutions de la France depuis 1789*, p. 33-38.

<sup>13</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, Vol. 3. Dir. Serge Berstein; Michel Winock. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 498.

<sup>14</sup> Vejam-se o art. 13 do decreto de 28 de julho de 1848 e o art. 8 da *Constitution du 4 novembre 1848*.

<sup>15</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 235-236.

<sup>16</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 499-501.

Em Espanha, o direito à associação foi reconhecido constitucionalmente em 1868 e em 1876, mas apenas foi alvo de legislação específica com a *Ley general sobre asociaciones*, de 30 de junho de 1887, que exigia, porém, que fossem comunicadas com vinte e quatro horas de antecedência às autoridades correspondentes o lugar e hora da reunião<sup>17</sup>.

O reconhecimento dos direitos à associação e à reunião em Portugal também conheceu uma existência atribulada, que, tal como no caso francês, deve ser lida à luz do longo processo de construção e fortalecimento da frágil autoridade do Estado, após a Revolução liberal de 1820 e o desmantelamento das estruturas do Antigo Regime, num contexto interno e internacional formado por múltiplas tentativas de sedição e crise económico-financeira.

Ora, os clubes, a principal forma de organização republicana, funcionavam ao abrigo do art.º 38 do decreto eleitoral de 30 de setembro de 1852, enquanto «instituições de propaganda e de crítica científica», e enquadrados pelo Código Civil de 1867 na forma de associações eleitorais<sup>18</sup>.

O decreto n.º 2 de 15 de junho de 1870, promulgado pelo Duque de Saldanha, exigia somente a comunicação à autoridade policial com 24 horas de antecedência do local, objeto, dia e hora da reunião. O decreto n.º 3 da mesma data autorizava a associação para fins eleitorais, artísticos, recreativos e mutualistas, sem necessidade de consentimento da autoridade pública<sup>19</sup>.

Estas últimas disposições foram revogadas pela lei de 27 de dezembro de 1870 assinada por D. Alves Martins, a que se seguiu o art. 4º do decreto de 29 de março de 1890 de Lopo Vaz. Este submete a dissolução de todas as coletividades que se desviem dos seus fins ou em que estes consistam no derrube do regime monárquico. O que incluía a feitura e distribuição de discursos e panfletos ofensivos à família real, ao regime e ao seu dispositivo legal, apelos à rebelião e à desobediência aos poderes civis<sup>20</sup>.

No mesmo decreto são proibidas todas as reuniões públicas, procissões e cortejos cívicos «sem prévia autorização escrita do governador civil nos concelhos das capitais dos distritos, e do administrador do concelho nos outros». As reuniões públicas em lugar fechado eram permitidas ao abrigo do decreto de 1870, mas sujeitas à notificação prévia da autoridade pública em 48 horas. A autoridade podia ainda exigir que os promotores da reunião assinassem um termo de responsabilidade pela manutenção da ordem na reunião, e de que nesta não fossem praticados atos contra o regime, sob pena de incorrerem em crime punido com multa de cem mil réis. Mais, as reuniões podiam ser proibidas «ou dissolvidas quando assim o exigissem as necessidades da ordem ou da tranquilidade pública», estando garantida

<sup>17</sup> Cf. José Daniel Pelayo Olmedo – El derecho de asociación en la historia constitucional española, com particular referencia a las leyes de 1887 y 1864. *Revista Electrónica de Historia Constitucional: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid (Ministerio español de la Presidencia)*, 8, (Septiembre 2007).

<sup>18</sup> Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

<sup>19</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1906, p. 404.

<sup>20</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 404-405.

quando atentassem contra o regime, as suas disposições legais e os seus elementos simbólicos, ou até qualquer outra associação, classe ou indivíduo<sup>21</sup>. Mais tarde, a lei de 26 de julho de 1893 de João Franco havia de confirmar a proibição das reuniões nas praças e vias públicas e de manter a possibilidade das autoridades policiais poderem proibir e dissolver as reuniões, caso fossem consideradas atentatórias à ordem pública, mas devendo intimar previamente o presidente da associação<sup>22</sup>.

Estas medidas surgem num período de forte contestação política e social interna, relacionada com a crise económico-financeira, e o problema do Ultimatum inglês conjugado com o incremento da propaganda republicana, que haveria de desembocar na revolta republicana ocorrida no Porto, a 31 de janeiro de 1891.

Antes das importantes leis da década de 1900, foram emitidas as seguintes disposições legais: a regulamentação das associações de classe e dos sindicatos agrícolas pelos decretos de 9 de maio de 1891, 5 de julho de 1894 e lei de 3 de abril de 1896; a Portaria de 9 de fevereiro de 1894 assinada por Carlos Lobo d'Ávila, que fazia depender as atividades das associações estritamente do disposto nos respetivos estatutos, impedia o funcionamento de qualquer coletividade fora da sua sede e que nos seus trabalhos participassem indivíduos que nela não tivessem sido admitidos; e a regulamentação dos socorros mútuos pelos decretos de 28 de fevereiro de 1891 e 2 de outubro de 1896<sup>23</sup>.

Novos desenvolvimentos apenas ocorreram com o célebre decreto de 18 de abril de 1901 de Hintze Ribeiro, fortemente criticado pelos republicanos portugueses, que autorizava e regulamentava a constituição de congregações religiosas na Metrópole e nas colónias tendo em vista fins de beneficência e de missão. E, finalmente, com a lei de 14 de fevereiro de 1907 de João Franco, que reconhece a liberdade de associação sem necessidade de autorização prévia das autoridades correspondentes, apenas sendo necessária a participação ao governador civil dos estatutos, sede e fim da associação<sup>24</sup>.

A aplicação prática da legislação sobre os direitos de reunião e associação, feita pelos vários governos da Monarquia Constitucional e autoridades distritais e municipais, entre o séc. XIX e o séc. XX, é um estudo ainda por fazer. Logo, quaisquer conclusões que da legislação acima referida se retirem, no que toca ao impacto real da mesma na sociedade portuguesa, comportam naturalmente um elevado grau de provisoriedade.

Porém, facilmente se constata da sua leitura que o reconhecimento dos direitos da reunião e da associação nunca foi absoluto durante o período que conduziu à instauração da República em 1910, visto que estavam dependentes da aprovação e controlo das autoridades públicas.

Foi célebre à época o caso das Conferências do Casino (1871), mas um outro exemplo paradigmático constitui o ocorrido no Porto, a 12 de maio de 1882, quan-

<sup>21</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 405.

<sup>22</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 402.

<sup>23</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 403 e 405.

<sup>24</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 302, 303 e 405.

do o Centro Eleitoral Republicano Democrático, organizando um ciclo de conferências comemorativas das figuras de D. José I e do Marquês de Pombal, viu entrar os agentes da polícia pela sua sala de reuniões dentro, ordenando o governador-civil do Porto o encerramento da sessão, alegando que o «Centro era uma associação ilegal». O *Século* não deixa de afirmar que «a ordem da dissolução foi intimada ao governador civil [...], que a cumpriu fielmente, dando assim novo vigor às instituições e realce aos seus sentidos “liberais”»<sup>25</sup>.

Qualquer iniciativa considerada perturbadora da ordem podia de facto ser interrompida por ordem do Governo ou do governador civil. Mas, mais do que aferir liminarmente do caráter persecutório da legislação contra determinadas fações políticas, e a título de linha de interpretação, cremos que a sua aplicação dependia sobretudo da conjuntura existente: do partido no poder, enquanto entidade coletiva, mas também reduzível à individualidade (o líder do partido, o governador civil, o chefe da polícia), e, naturalmente, da situação política e social respetiva.

### **Práticas associativas republicanas, socialistas e anarquistas**

Enquanto espinha dorsal do associativismo republicano encontramos os centros ou clubes políticos. Pelas razões atrás referidas, assim como pela sua carga histórica e ideológica, o clube político era considerado pelos republicanos como «a pedra angular, o organismo típico do Partido Republicano Português». Os seus fins eram simples: «formação ideológica e cultural e a acção política»<sup>26</sup>.

A matriz do clube republicano português inscrevia-se assim na tradição de uma das sociedades políticas de maior notoriedade durante o processo revolucionário francês: o Club des Jacobins, herdeiro das sociedades de pensamento do séc. XVIII e de sociedades literárias locais, e que irá reunir a corrente jacobina da revolução. Mais especificamente, a sua origem residia no Club Bréton, que reunia os deputados da Bretanha à assembleia dos Estados Gerais de 1789 e que depois viria a dar origem à Société des amis de la Constitution, depois conhecido como Club des Jacobins, constituído após a transferência da Assembleia Constituinte e do rei para Paris<sup>27</sup>.

Mas o que importa aqui relevar, trata-se do processo de crescimento, organização e funcionamento do Club des Jacobins<sup>28</sup>, que, regra geral, será adotado pelos

<sup>25</sup> O Governador civil do Porto e a dissolução da reunião republicana. *O Século*, N.º 409, 12 de maio de 1882, p. 2.

<sup>26</sup> Manuel de Arriaga – *Projecto de Organização Definitiva do Partido Republicano Português*. Lisboa: [s.n.], 1882, p. 7, *apud* Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

<sup>27</sup> Cf. Patrice Gueniffey e Ran Halévi – Clubs et Sociétés Populaires. In *Dictionnaire Critique de la Révolution Française: Institutions et creations*. Coord. François Furet e Mona Ozouf. Paris: Flammarion, 1992, p. 111-115.

<sup>28</sup> O adjetivo jacobino foi primeiro empregado em França para designar os membros da ordem dominicana, visto uma das suas sedes parisienses estar localizada na rua de Saint Jacques. O emprego deste termo ao longo dos séculos XIX e XX reporta para o conjunto de ideias, medidas e atos políticos defendidos (incluindo a ditadura do Comité de Salvação Pública entre 1793 e 1794) pelo Club des Jacobins entre 1789 e 1794. Nomeadamente: centralismo político e recusa do federalismo, inalienabilidade e indivisibilidade da vontade popular, sufrágio universal, democracia direta. Veja-se a este respeito François Furet – Jacobinisme. In *Dictionnaire Critique de la Révolution Française: Idées*. Coord. François Furet; Mona Ozouf. Paris: Flammarion, 1992, p. 233-251.

clubes republicanos portugueses, e nos ajudará a compreender as raízes da fragilidade organizativa destes.

A partir de 1790 o Club des Jacobins irá implantar-se, progressivamente, por toda a França, mediante a constituição de clubes locais<sup>29</sup>. Os clubes locais estavam federados ao clube «originário» de Paris, a cujas decisões e diretivas deviam aderir<sup>30</sup>. No entanto, o elevado número de clubes<sup>31</sup> e a respetiva distância física para o clube de Paris faziam com que, apesar de estarem unidos administrativamente, existisse em contrapartida uma ausência de unidade ideológica, onde as realidades e interesses locais tomavam primazia face aos desideratos nacionais<sup>32</sup>.

O mesmo aconteceu com os clubes republicanos portugueses: apesar da constituição de Diretórios localizados em Lisboa, a distância para Coimbra e Porto, e o desejo autonómico dos meios republicanos locais dificultava e impedia qualquer veicidade de um partido republicano português realmente unificado. Subjacente a essa vontade autonómica jaziam não só as vontades de individualidades, mas, como já foi referido, a própria carga ideológica que as correntes federalista e iberista (nesse último caso, até 1891, pelo menos) tinham no republicanismo português.

Factos que, como veremos, não impediram, porém, os republicanos portugueses de alcançarem a tão almejada unidade política.

A fundação em Lisboa, no ano de 1876, do Centro Eleitoral Republicano Democrático marca pois o início da construção de uma rede clubista republicana, que nas décadas de oitenta e noventa, com mais recuos que avanços, já se encontra formada. Na sua genealogia inscrevem-se as sociedades patrióticas que proliferaram no período que mediou entre a Revolução Liberal e o regresso de D. João VI a Portugal (1820-1823)<sup>33</sup>; a Sociedade Patriótica Lisbonense (mais conhecida como “Clube dos Camilos”<sup>34</sup>), fundada em 9 de março de 1836; o Clube do Arsenal da Marinha (também de 1836), de José Estêvão Coelho de Magalhães e António Bernardo da Costa Cabral; a Comissão Revolucionária de Lisboa (fundada em 1848 por Oliveira Marreca e Rodrigues Sampaio, entre outros, e que esteve na origem da

<sup>29</sup> Cf. Patrice Gueniffey; Ran Halévi – *Clubs et Sociétés Populaires*, p. 116.

<sup>30</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 228.

<sup>31</sup> De 276 clubes em dezembro de 1790, passa a 833 em 1791. Cf. Patrice Gueniffey; Ran Halévi – *Clubs et Sociétés Populaires*, p. 116.

<sup>32</sup> Cf. Patrice Gueniffey; Ran Halévi – *Clubs et Sociétés Populaires*, p. 118-119.

<sup>33</sup> Caso da Sociedade Vigilante, da Sociedade Constituição em Lisboa e da Sociedade Patriótica Instrutiva da Juventude Portuense. Tinham como objetivo criar «uma opinião pública favorável ao regime constitucional e contrária à influência dos elementos contra-revolucionários; realizavam sessões de esclarecimento, distribuíam jornais e folhetos, promoviam festas e faziam beneficência». Aproveitavam para tal questões como o debate constitucional ou a declaração da dependência do Brasil. Cf. Maria de Lurdes Lima dos Santos – *Sociabilidade, comunicação e aprendizagem. In Portugal Contemporâneo*. Vol. I. Dir. António Reis. Lisboa: Publicações Alfa, 1990, p. 367.

<sup>34</sup> O epíteto derivava do clube funcionar nas casas do mosteiro dos cônegos regantes de S. Camilo de Lélis, à Praça da Figueira, em Lisboa. Entre os seus membros contavam-se Anselmo José Braamcamp, António Bernardo da Costa Cabral e João Baptista Leitão de Almeida Garrett. Cf. José Adelino Maltez – *Tradição e Revolução: Uma biografia do Portugal Político do século XIX ao XXI*. Vol. I: (1820-1910). Lisboa: Tribuna da História, 2004, p. 258.

“Conspiração das Hidras”<sup>35</sup>); o Clube dos Lunáticos de 1864 (com José Elias Garcia, futuro líder do Diretório do PRP, Bernardino Pinheiro e José Maria Latino Coelho); e a União Patriótica de Rodrigues de Freitas, fundada em março de 1867 e cuja ação concorreu para a “Janeirinha” do Porto.

Era assim norma corrente numa mesma cidade existir mais que um clube republicano, cada qual correspondendo a uma dada liderança e a um dado projeto político: federalista ou unitário, nacionalista ou iberista, possibilista ou intransigente (por se recusar a colaborar com os poderes constituídos). Existia pois uma fragmentação política de um agregado já de si demograficamente diminuto, mesmo nos grandes aglomerados urbanos, casos de Lisboa e Porto. Esta dimensão de conflituosidade era vivida especialmente nos órgãos de imprensa dos vários clubes, e tinha o reflexo – sendo um dos exemplos o Porto – na desorganização das hostes, afastando homens de valor da atividade política (Alexandre Braga, José Joaquim Rodrigues de Freitas) e de agravar ainda mais os – já à partida parcos – resultados eleitorais. Algo de inerente à organização clubista do PRP foi a dificuldade em se alcançar a unidade e estabilidade dos trabalhos políticos: fruto dos clubes, um pouco à imagem dos partidos e clubes monárquicos, se constituíram em torno de personalidades rivais. As divisões motivadas por «particularismos ideológicos» eram frequentes<sup>36</sup>.

Mesmo após o esforço agregador, visando colocar todos os clubes republicanos sob a tutela de um só Diretório, ocorrido em 1883 após um longo processo de consultas e reuniões, a verdade é que as dissensões se prolongaram até à proclamação da República. Esta fragilidade foi demonstrada paradigmaticamente pela falhada revolta republicana do 31 de janeiro de 1891, nascida da exclusiva iniciativa do meio republicano portuense, com conivência dos republicanos de Coimbra e de outras localidades menores, e que deflagrou contra a vontade expressa do Diretório então eleito, que, inclusive, a desautorizou antecipadamente declarando-a como não representativa da vontade do Partido Republicano Português (PRP).

Tais debilidades organizativas não devem ser lidas como exclusivas do republicanismo português. Com efeito, em França, após a vitória dos republicanos nas eleições de 1876, tentativas houve de unir as várias correntes republicanas (oportunistas de Léon Gambetta, Jules Ferry, Maurice Rouvier e radicais de Camille Pelletan, Georges Clemenceau<sup>37</sup>) ao abrigo de uma única organização política e eleitoral, que fizesse face à direita conservadora e monárquica. Surgiram assim, entre outras, na década de 1880, a *Association Nationale Républicaine*, o *Grand Cercle Républicain* e a *Union Libérale Républicaine*, que, aliás, nunca incluíram os radicais. Estes haveriam de constituir uma federação própria, antecessora do partido radical fundado em 1901, já acima mencionado. Ficava assim consumada a divisão dos republicanos franceses<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *História de Portugal*. Vol. V: *O Liberalismo*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 118-119.

<sup>36</sup> Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

<sup>37</sup> Os oportunistas representavam a vontade de evolutivamente ir cumprindo o programa republicano, nomeadamente a instauração do sufrágio universal, aquando de conjunturas a isso propícias; os radicais defendiam a pronta aplicação do sufrágio universal e de outras medidas política e socialmente avançadas.

<sup>38</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 510-514.

Aparte as naturais quezílias entre republicanos, a prioridade de qualquer Centro era a propaganda republicana, o demopedismo, que decorria da crença na perfeitibilidade do ser humano e no progresso civilizacional, semeando-se hoje para se colher no devir. Este era um fim que se procurava cumprir, por norma, através de «palestras políticas, científicas e literárias» proferidas pelos sócios mais prestigiados<sup>39</sup>. Os conferencistas republicanos orientavam as suas palestras em tornos de três grandes tópicos na sequência da ideia da República como sendo um regime futor de liberdade: a questão política (o federalismo e as «vantagens da república sobre a monarquia»), a questão operária («a missão social da democracia») e a questão religiosa (o problema clerical e congreganista).

Os centros republicanos davam origem e patrocinavam a criação de escolas de instrução primária, de bibliotecas<sup>40</sup>, sendo frequente a constituição de centros escolares republicanos<sup>41</sup>. Pretendia-se ministrar um ensino laico, veiculador dos valores republicanos. Em regra, a educação republicana surgia como uma oportunidade de criar um homem novo, que pugnassem pelo primado da cidadania face à pertença institucional religiosa. Permitia criar a massa crítica necessária para a constituição de um projeto societário laico, onde as formas institucionalizadas do religioso não dispusessem de poder político e social efetivo, visto que os seus objetivos, por não obedecerem aos desígnios nacionais, seriam prejudiciais ao país.

Era pois sobretudo a questão religiosa que permitia ao associativismo republicano estabelecer pontes de contacto com outros associativismos laicos<sup>42</sup>.

Com efeito, dado o destaque que a questão religiosa teve na sociedade portuguesa a partir de finais da década de setenta do século XIX, parece-me lícito afirmar que o livre-pensamento, o laicismo e o anticlericalismo liberal constituíram os principais fatores capazes de reunir sob o mesmo teto as várias fações republicanas, socialistas e anarquistas, unidas em busca de um novo projeto societário, visando, através da prática jurídica (o Direito), da propaganda e do ensino, «transformar não só as instituições culturais, mas também a consciência coletiva, o que passava pela descristianização das ideias e dos comportamentos e pela socialização de uma nova moral e de uma nova simbólica político-social»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Cf. *A Discussão*, n.º 713, 9 de abril de 1886, p. 2.

<sup>40</sup> Foi este o caso do meio republicano portuense da década de oitenta, em que os dois grandes chefes republicanos de então, Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924) e Emídio de Oliveira, fizeram da fundação e patrocínio de clubes políticos um barómetro da sua popularidade entre os republicanos da região. Igualmente importante era a criação de escolas primárias na província adjacente ao Porto, sendo frequentes as visitas dos chefes republicanos às mesmas no final do ano letivo, para comprovar os progressos escolares dos alunos. Cf. Dr. Alves da Veiga. *A Discussão*, n.º 482, 5 de julho de 1885, p. 2.

<sup>41</sup> Caso do Clube Escolar Republicano Operário, situado no Porto, e fundado em agosto de 1885. Cf. *A Discussão*, n.º 533, 2 de setembro de 1885, p. 2.

<sup>42</sup> O que vale inclusive para o campo monárquico. Atente-se no caso da «Associação Liberal Portuense», que juntamente com a «Associação Anti-Clerical Portuense» (fundada em agosto de 1885), mobilizou cerca de 5000 monárquicos e republicanos num comício antijesuítico realizado no Palácio de Cristal, a 24 de agosto de 1885. Cf. *A Discussão*, n.º 525, 25 de agosto de 1885, p. 2.

<sup>43</sup> Fernando Catroga – O laicismo e a questão religiosa. *Análise Social*. XXIV (1988), p. 273.



Exemplo representativo desta aspiração foi a Associação Promotora da Lei do Registo Civil, uma sociedade de cariz livre-pensador, fundada a 18 de novembro de 1876 e refundada em 1895 com a designação de Associação Propagadora da Lei do Registo Civil. Predominante sobretudo em Lisboa, tinha como fins pugnar pela obrigatoriedade do registo civil e pela separação da Igreja do Estado, assim como cumprir os testamentos dos associados que desejassem funerais não religiosos. O I Congresso Nacional do Livre Pensamento, realizado em 1908, confirma a transição desta Associação para a plena mobilização e intervenção política, no sentido revolucionário republicano. Procedeu-se então à criação de uma «Junta Federal do Livre Pensamento», com o intuito de federar todas «as colectividades de livres-pensadores» já existentes e de criar delegações no resto do país. Não surpreendentemente, uma das reivindicações da Junta era a «liberdade incondicional de associação, de reunião e de todas as manifestações de pensamento falado ou escrito»<sup>44</sup>. Proclamada a República e decretada a lei da separação em 1911 (descrita por um sócio como uma «das mais notáveis datas da nossa história»), a Associação não se dissolveu, optando por velar pelo cumprimento da dita Lei, e assumindo uma postura de alinhamento com o Partido Democrático e de defesa do novo regime<sup>45</sup>. Sintomaticamente, a maioria dos seus associados provinham da baixa burguesia urbana: homens de ofício, empregados de comércio e funcionários públicos.

Contudo, como foi previamente referido, o anticlericalismo e o livre-pensamento não eram exclusivos republicanos. Aliás, como veremos, diga-se que a presença de socialistas e anarquistas em iniciativas anticlericais não constituía novidade. Já em 1885, a Associação Propagadora do Livre Pensamento, contava, para além de elementos republicanos, com a presença dos socialistas Azedo Gneco<sup>46</sup> e Guedes Quinhones. Também foi um grupo de socialistas, entre os quais Heliodoro Salgado, que esteve por trás da “Liga dos Livres Pensadores Portugueses”, efémera associação datada de 1899<sup>47</sup>. Existia, pois, um alinhamento de posições entre socialistas e republicanos: para aqueles, o binómio monarquia-catolicismo era um obstáculo ao progresso da humanidade e à emancipação do proletariado.

Mas a expressão acabada desta convergência entre republicanos, socialistas possibilistas e anarquistas intervencionistas, encontramos-la nos Círios Civis. Uma iniciativa de origem socialista, era uma secularização dos pré-existentes círios re-

<sup>44</sup> Luís Gonçalves Vaz – *A Associação do Registo Civil e Livre Pensamento*. Tese de doutoramento em História contemporânea apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 1999, p. 22-52.

<sup>45</sup> Fê-la instaurando um clima de delação, sendo bastante frequente sócios de diversos pontos do país enviarem missivas para a sede lisboeta informando, por exemplo, que sócios seus conhecidos haviam frequentado um ato religioso, o que só por si valia a expulsão da Ordem. Frequentes, nestas missivas, são também as denúncias da «reacção clerical».

<sup>46</sup> Eudócio César Azedo Gneco (1849-1911). Líder histórico socialista, foi o principal representante da corrente marxista do socialismo português oitocentista e pugnou contra as fações possibilistas socialistas, o republicanismo e o anarquismo.

<sup>47</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000, p. 45.

ligiosos<sup>48</sup> e partia da necessidade de criar uma maior «militância anticlerical na sociedade, uma autêntica missão de sinal contrário». Na prática, assumiram o papel de associações excursionistas, protagonizando verdadeiras «romarias laicas», procurando realizar comícios anticlericais na província, assim como «conferências de propaganda ou evocativas de figuras históricas tidas como mártires da intolerância religiosa, lições e cursos livres». Contudo, «o ponto culminante da vida de um círio era a excursão anual, no Verão, cuidadosamente organizada, por vezes em consonância com outras associações».

Esta dimensão de sociabilidade popular concorreu certamente para o rápido crescimento do número de círios civis: criado o primeiro no bairro de Alfama em 1895, existem já sessenta e dois em 1900. O número de associados não era uniforme, mas podia alcançar valores consideráveis, caso do Círio Civil Eborense, que em outubro de 1898 possuía 540 elementos<sup>49</sup>. Foi criada inclusive uma «Federação dos Círios Civis», mas por volta de 1898, assistiu-se a uma cisão por parte de um largo número de círios civis, que se pretendiam libertar-se de uma filiação exclusivamente socialista e «abrigar no seu seio indivíduos de qualquer cor política e que combatam sinceramente os intuitos da reacção»: o que se explica pelas divergências entre a corrente socialista marxista de Azedo Gneco e os socialistas possibilistas, que acabaram por se juntar aos anarquistas intervencionistas<sup>50</sup>. Porém, o rápido crescimento dos círios civis significou a sua morte: após a atribulada realização do Congresso Anticlerical de 1900, proibidos de fazer excursões de missão laica à ruralidade, e intimados pelo poder civil a apresentar os respetivos estatutos num prazo de 10 dias, a maioria dos Círios Civis optou por encerrar portas<sup>51</sup>.

Por último, reportemo-nos ao peculiar caso da Sociedade de Instrução e Beneficência “A Voz do Operário”. Descendente direta do “Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas” (1852) e da “Associação Fraternidade Operária” (1872), passou de simples associação de apoio à publicação do órgão dos operários manipuladores de tabaco, até se tornar, não sem acirradas resistências internas, numa organização interclassista. Baseando-se sempre num paradigma mutualista e assistencial, privilegiou a difusão da instrução pública, quer construindo escolas para tal efeito, quer colocando alunos em escolas privadas quando a procura excedia a oferta.

<sup>48</sup> Os círios civis eram organizações paralelas ou ligadas a confrarias que promoviam «actividades de carácter festivo com motivações e objectivos religiosos: peregrinações, excursões e arraiais.» Vide António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 45.

<sup>49</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 51.

<sup>50</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 123. Segundo Heliodoro Salgado, «(...) Política partidária em tais agremiações só serviria a dissolvê-las pela intriga, pelas rivalidades, pelos exageros da paixão. (...) Nem monarquia, nem república unitária, nem república federativa, nem oportunismo, nem radicalismo: liberdade, como ideia abstracta orientadora de todo o nosso trabalho; eis o programa político dos círios civis».

<sup>51</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 58.

### Conclusões

Repare-se como foram as associações do Registo Civil e do Livre Pensamento, as que tiveram uma existência mais duradoura, o que se explica por não corresponderem a uma dimensão política particular, mas por se inscreverem numa questão transversal ao republicanismo e que dizia respeito ao papel do catolicismo na sociedade liberal, enquanto instância de autoridade e de promoção de dadas formas de organização social, tal como as congregações. Falamos da denominada “questão religiosa”, que reunia sobre o seu teto monárquicos e republicanos, socialistas e anarquistas. Os círios civis, apesar de se inscreverem nestes pressupostos, foram vítimas de repressão policial, facto que motivou o seu precoce desaparecimento. Da mesma forma, uma associação de cariz acentuadamente social, com fins de beneficência, caso da “Voz do Operário”, conheceu uma duração mais prolongada no tempo que as organizações de republicanos e socialistas, que, apesar da sua diversidade, estavam vocacionadas sobretudo para a ação política.

Quais as razões, então, para que as associações de cariz acentuadamente político, que continham na sua génese as raízes dos partidos políticos modernos, tenham conhecido uma existência tão atribulada nos finais da Monarquia Constitucional?

Persistiu até 1910 uma facção do republicanismo português que se reivindicava federalista e municipalista e que bebia diretamente do pensamento de Félix Henriques Nogueira (1823-1858) e de J. P. Proudhon (1809-1865), entre outros. Aliás, é de crer que em 1910 essa facção, se não maioritária, tivesse pelo menos uma representatividade considerável. A defesa de um regime político constituído por múltiplas associações hierarquicamente dispostas (município, concelho, província, confederação de províncias) alicerçava-se num intento descentralizador, que constituía, para Alves da Veiga – um dos expoentes do republicanismo federalista português – na «missão da democracia republicana».

Pudemos igualmente verificar como, apesar de inicialmente reconhecido pela Revolução francesa, o fenómeno associativo apenas tardiamente veio a ser reconhecido legalmente.

No geral, é de crer que a complexa herança de 1789, conjugada com a matriz federalista defendida pelos socialistas e anarquistas portugueses, assim como por uma importante facção republicana ajudou a dificultar o surgimento de verdadeiras organizações políticas capazes de mesclar a opinião com a organização. A pulsão federalista, indiretamente, criava as condições teóricas para a legitimação e fortalecimento das individualidades locais, desejosas de alcançar primazia política e social.

Estas limitações, conjugadas com as limitações legais e conjunturais existentes, geravam uma permanente fragilidade dentro do associativismo laico português, sujeito a permanentes lutas intestinas, à hostilidade do regime monárquico, e, por tudo isso, incapaz de promover instâncias a nível nacional de coordenação da atividade política.

Uma das consequências das limitações legais à livre associação foi assim a de obstaculizar ao desenvolvimento do associativismo político, rumo à construção do fenómeno partidário. Identificado com a divisão, logo, com a fragmentação da

soberania popular, o partido foi sobrevivendo, quer em França, quer em Portugal, enquanto movimento de opinião, não de organização política: uma realidade na teoria e por vezes próxima dos factos, mas sem equivalente legal à altura.


Fazendo jus ao intuito comparativo deste trabalho, devemos porém, em jeito de conclusão, alertar para o facto de as razões da fragilidade desta tipologia de associativismo não deverem ser imputadas a uma qualquer especificidade histórico-patológica portuguesa.

Devem antes ser enquadradas na herança de 1789, comum ao espaço político-cultural onde estava inserido Portugal, subsequentemente, na própria matriz da sociedade liberal de oitocentos (e nas dificuldades desta em enquadrar fontes alternativas de autoridade para além do Estado, o que é natural, dada a fragilidade deste), e nos caminhos que algumas das ideias com maior projecção no séc. XIX tomaram, caso do federalismo.

---

## AFONSO COSTA, O “AFONSISMO” E A QUESTÃO DA SEPARAÇÃO

FILIPE RIBEIRO DE MENEZES \*

 <https://orcid.org/0000-0002-3257-7424>

### Introdução

O objetivo deste texto é examinar a forma como a Lei da Separação do Estado e das Igrejas foi explorada politicamente pelo seu autor, Afonso Costa, de forma a reforçar a sua posição política dentro do Partido Republicano Português [PRP], uma formação em plena desagregação durante o período fértil, mas agitado do Governo Provisório (outubro de 1910 – setembro de 1911). Assentava essa posição numa corrente de opinião a que podemos chamar “afonsismo”, visível a partir de, pelo menos, 1906. Tentará este texto, por isso mesmo, esclarecer o papel da Lei (isto é, da sua conceção, implementação e defesa) na trajetória política de Afonso Costa, a figura máxima – mas sempre muito contestada – do regime republicano, pelo menos até ao golpe sidonista de dezembro de 1917. A Lei da Separação foi, no contexto desta trajetória, a primeira de uma série de medidas que Costa elegeu como irreversíveis, basilares e fundamentais para a consolidação e fortalecimento da República. A aceitação da Lei foi, por outras palavras, a primeira de muitas pedras de toque que serviram, no seu entender, para distinguir os verdadeiros republicanos (no fundo, os que aceitavam seguir o caminho traçado por Costa) dos falsos. As outras são igualmente bem conhecidas: acreditar que o equilíbrio orçamental estabelecido em 1913-14 representou um novo ponto de partida para a economia nacional; partilhar a necessidade de derrubar o Governo Pimenta de Castro, em 1915; entender a necessidade da intervenção de Portugal na Primeira Guerra Mundial; e, por fim, acreditar que Costa foi capaz, apesar de ter chegado tarde a uma negociação já em curso, de assegurar um bom tratado de paz para Portugal em 1919<sup>1</sup>.

Luís Salgado de Matos, no seu recente livro *A Separação do Estado e da Igreja*<sup>2</sup>, ajudou, e muito, a melhor compreender a Lei da Separação e, acima de tudo, a sua aplicação: muito se escrevera já sobre a Lei, e a polémica com que foi recebida, mas quase nada fora ainda escrito sobre a sua implementação; sabemos agora que a única regra aparente foi precisamente a falta de regras, de consistência e de

---

\* Doutor em História pelo Trinity College de Dublin. Leciona no Departamento de História da National University of Ireland, Maynooth.

<sup>1</sup> Sobre a carreira de Afonso Costa, e em especial o seu desempenho na Conferência da Paz, ver Filipe Ribeiro de Menezes – *Afonso Costa*. Lisboa: Texto, 2010.

<sup>2</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: Dom Quixote, 2011.

discernimento, quer do lado dos apoiantes da lei, quer dos seus opositores. Fica posta de parte, com esta obra, a ideia de um Afonso Costa dominado pelo ódio ao catolicismo e à própria Igreja, que Costa, no fundo, parecia querer subordinar, e não propriamente destruir, ou mesmo “separar”, do Estado. Porém, mesmo após a publicação desta obra é necessário lembrar alguns factos importantes sobre a evolução política da Primeira República, de Afonso Costa e do “afonsismo”, de forma a entender a evolução da Lei da Separação e sua aplicação, e de ajuizar da sua importância histórica. Um dos maiores méritos da obra de Salgado Matos é lembrar a necessidade de ir à procura do detalhe sobre a vida da República, não aceitando generalizações fáceis e tentadoras sobre o período; é esse o espírito que norteia este texto.

## I

A Lei da Separação foi publicada, como se sabe, durante a vigência do Governo Provisório, encabeçado por Teófilo Braga, sendo Afonso Costa Ministro da Justiça. Sabemos pouco sobre como se efetuou a divisão das pastas governamentais. A 30 de outubro de 1911, *O Mundo* reproduziu o relatório parlamentar apresentado por Afonso Costa ao Congresso do PRP; neste documento dizia Costa,

«[...] terminada a Revolução, em que tive a honra de tomar parte, escolhendo para mim e propondo para dois outros dirigentes dos trabalhos revolucionários a comparticipação num serviço que parecia o de maior risco – a prisão e a guarda do rei – e procurando insistentemente colocar-me em condições de contribuir para o desempenho desse mandato, fui aclamado pelo povo como ministro da justiça do governo provisório da República».

Custa a crer, contudo, que, dado o seu ascendente dentro do PRP, Costa não tivesse recebido o Ministério que almejava: Justiça e Cultos. A escolha terá partido dele. Porque queria ele esta pasta, entre todas as que estavam à sua disposição? Porque através dela poderia definir o relacionamento entre o novo regime e a Igreja Católica – estabelecendo assim uma ligação forte e duradoura com a “rua” lisboeta, anticlerical e por vezes violenta. Entendia Afonso Costa a necessidade de batalhas contra inimigos geralmente tidos por poderosos, mesmo que o não fossem, de forma a chamar a atenção do país para a sua pessoa e reforçar a corrente que o apoiava, o “afonsismo”. Quando publicou por fim a Lei da Separação, Afonso Costa tinha já atingido a sua meta a este respeito, graças a um conjunto de ações e medidas anticlericais – mas esse sucesso iria determinar, em grande parte, a receção da Lei, quer pela massa republicana do país, quer pela Igreja.

A Lei da Separação foi publicada quando o Governo Provisório perfez seis meses de existência atribulada: atribulada não pela força dos inimigos do regime, mas porque o PRP estava em plena desagregação. Havia quem quisesse apressar a eleição de uma Assembleia Constituinte; Afonso Costa, por sua parte, queria prolongar ao máximo a existência do Governo Provisório. Como explicou num banquete, em janeiro de 1911, «há uma confiança crescente na República, há atos de verdadeira fé e tudo isto se explica em sociologia pela adaptação das leis às exigências da consciência coletiva. Por isso a nossa obra, longe de ser ditatorial, é de perfeita legitimidade».

Alguns dias mais tarde o Ministro da Justiça regressou a este tema:

«não há ditadura [...] os diplomas do governo não têm procurado somente libertar o eleitor [...] têm realizado praticamente a ideia da República nos seus aspectos essenciais, como se cada um deles constituísse os destroços que unidos formam, na escrita, a palavra mágica República».

Como veremos, porém, a prorrogação da vida do Governo Provisório não era apenas uma questão de princípio; havia uma série de cálculos táticos por trás.

## II

Afonso Costa nasceu em Seia a 6 de março de 1871. Teve uma infância atribulada e uma juventude breve, pelo menos pelos padrões de hoje. Aos 16 anos ingressava em Coimbra, onde, após alguns anos de estudo, se envolveu em polémicas políticas por ocasião do ultimato britânico de 1890. Não deixou, porém, que a política lhe impedisse a progressão académica, o que lhe permitiu ingressar na carreira docente. Enquanto estudante, Costa casou. Mais tarde abriu um escritório de advocacia, com o qual ganhou fortuna e, ao mesmo tempo, começou a fazer campanha pelo Partido Republicano Português. O ano de 1899 viu-o promovido a professor catedrático e eleito deputado pela cidade do Porto; no Parlamento defendeu a inutilidade de qualquer reforma política que não começasse pela abolição da monarquia. Pouco tempo duraram essas Cortes, e Afonso Costa, tal como o resto do PRP, teve de esperar até 1906 para regressar a S. Bento, pois o progresso do partido era lento e incerto. Mesmo dentro do PRP os avanços de Costa, embora bem mais céleres, resultavam igualmente em passos em falso. Uma cena de pugilato em 1902 com Sampaio Bruno, catorze anos mais velho, deixou-o mal visto; outra desavença pessoal, com Francisco Homem de Cristo, teria consequências mais graves: Costa abandonou o órgão máximo do PRP, o Diretório, por este não ter tomado o seu partido contra o militar e jornalista de Aveiro.

Por esta altura já Afonso Costa regressara às Cortes, aumentando a sua fama graças à questão dos adiantamentos à família real, que usou como trampolim para a popularidade entre as hostes republicanas, quer pertencessem ao PRP ou não: despropositada, mas não menos notória por isso, foi a afirmação, que levou à sua expulsão temporária do parlamento, de que “por muito menos rolou no cadafalso a cabeça de Luís XVI”. Este alinhamento espetacular com o jacobinismo de 1793-4 não seria esquecido por muitos – mas pagou dividendos imediatos; começou aqui o “afonsismo” enquanto fenómeno político. Mas nem assim a sorte do PRP parecia mudar, e muito menos com a revolta de janeiro de 1908, que levou, por alguns dias, à prisão de Costa. Foi preciso o regicídio de fevereiro desse ano, e o desnorte dos políticos monárquicos no seguimento da demissão de João Franco, para este panorama mudar. Lisboa tornou-se uma cidade republicana, mas Costa hesitou entre a conquista pacífica, e a conquista violenta, do poder, acabando por se ausentar do país no verão de 1910, voltando apenas em fins de setembro a Lisboa.

## III

Uma vez proclamada a República, e ultrapassando em larga escala as atribuições da sua pasta, Afonso Costa enviou um comunicado ao *The Times* de Londres, que este jornal publicou a 8 de outubro, e que concluía com um esboço da ação que Governo Provisório propunha realizar:

«pretendemos desenvolver a educação e reforçar as nossas defesas nacionais com o objetivo de nos colocarmos na posição de verdadeiros e sérios aliados do vosso grande país. Desenvolveremos as nossas Colónias numa base de governo autónomo. Garantiremos a total independência do sistema judiciário e estabeleceremos o sufrágio livre e universal. Daremos todos os estímulos possíveis à economia nacional e estabeleceremos um verdadeiro equilíbrio orçamental. Faremos com que todas as liberdades essenciais sejam respeitadas e baniremos todos os monges e freiras de acordo com as nossas leis seculares livres. Estabeleceremos métodos de assistência social. Declaremos a separação da Igreja e Estado».

Grande parte das medidas anunciadas internacionalmente estavam, portanto, sob a alçada do Ministro da Justiça, e outras, tais como o equilíbrio orçamental, faziam parte das suas preocupações constantes. Esta antecipação aos seus potenciais rivais indicava um desejo de protagonismo que foi rapidamente confirmado, em Portugal, pelo circo propagandístico montado em torno das medidas de perseguição às ordens religiosas. Tendo tomado posse do ministério a 6 de outubro, Costa dedicou o dia seguinte à libertação de presos “políticos” das cadeias da capital – uma tomada da Bastilha pacífica, mas mediática. A 8, recuperou uma lei de setembro de 1759 através da qual o Marquês de Pombal tinha retirado a nacionalidade portuguesa aos membros da Companhia de Jesus, obrigando-os a exilarem-se; recuperou também uma lei de 1834, pela qual eram extintos todos os «conventos, mosteiros, colégios, hospícios e quaisquer casas religiosas de todas as ordens regulares, fosse qual fosse a sua denominação, intuito ou regra». O que diferenciou Costa dos seus parceiros governamentais foi não só a audácia das suas ações, mas, e sobretudo, a forma como estas foram executadas direta e pessoalmente pelo ministro, que durante dias atravessou a cidade de Lisboa e seus arredores, seguido por jornalistas, interrogando figuras religiosas sobre as suas crenças e práticas, e separando os que podiam ficar dos que tinham de partir de Portugal. O ponto mais alto – ou mais baixo – desta campanha foi o interrogatório noturno (começou após um Conselho de Ministros concluído às três da manhã) ao Cardeal José Sebastião Neto, aposentado, que, por pertencer à congregação de S. Francisco de Assis (que por sua vez possuía quatro casas em Portugal), teria forçosamente de mudar de residência. Quando o Cardeal explicou que iria partir para Espanha, Costa ripostou, «o Governo da República não expulsa cidadãos portugueses, pelo contrário, atrainos à Pátria, protegê-los-á sempre que se coloquem sob a proteção inofensível das leis»<sup>3</sup>.

Nessa mesma noite foram interrogados outros padres, segundo *O Mundo*, incluindo alguns Jesuítas, um dos quais ousou afirmar que «ir buscar as leis a Pombal, leis velhas e sedições, é quase absurdo». Afirmou *O Mundo* que «o ministro da Justiça replica-lhe com argumentos decisivos e o homem entra numa visível inque-

<sup>3</sup> *O Mundo* (Lisboa), 11 de outubro de 1910.



tação declarando, por fim, que partirá o mais breve possível para Espanha, onde esteve já»<sup>4</sup>.

Daí partiu Costa, às 8 da manhã, para o Arsenal da Marinha, onde estavam presas numerosas freiras; também elas seriam interrogadas individualmente pelo Ministro:

«Assim se havia passado inteiramente a noite, a longa noite de sábado, interrogando, prescrutando ambições, mentiras, superstições perniciosas e perversas, almas que a fé esmagara, corpos que a clausura desnobilara para os êxitos fecundos do amor puro e não desse vício clandestino que é torpeza e é crime e é martírio e é morte [...] As figuras tétricas lá vão agora a caminho de novas paragens onde possam abrir as asas negras, já que para Portugal a luz rompeu numa aleluia triunfal libertadora»<sup>5</sup>.

Quase dois anos mais tarde, Costa lembraria, num discurso pronunciado na Guarda em agosto de 1912, estes dias épicos:

«Ele, orador, orgulha-se de haver contribuído para o saneamento da sociedade portuguesa, expulsando os jesuítas. Na tarde do dia em que estes saíram do Tejo, estivera no seu gabinete do ministério da justiça o quinto neto do Marquês de Pombal, e ele, orador, pôde verificar, olhando para o retrato de Sebastião José, que ali existia:

Afinal daquele grande homem, este novo marquês herdou os ossos, a carne, e até o nome, mas a República é que lhe herdou a alma!

E o quinto neto do Marquês foi decerto nessa noite rezar pela sorte dos desterrados que iam pela barra fora, ao passo que ele, orador, contemplava, desvanecido, a Pátria, enfim livre de escalrachos e desta vez para sempre».

Cercado no Ministério da Justiça por uma equipa de absoluta confiança (José de Abreu, cunhado, era o seu secretário; Artur Costa, irmão, era chefe de gabinete; o seu velho parceiro na advocacia, Germano Martins, era Diretor Geral do Ministério), Costa continuou o assalto legislativo à Igreja. A 3 de novembro foi introduzido o divórcio; um decreto de 25 de dezembro – data escolhida para máximo efeito político – definia o casamento como um simples contrato civil «entre duas pessoas de sexo diferente com o fim de constituírem legitimamente a família»; em fevereiro de 1911 foi publicada a lei do Registo Civil. Por sua vez, António José de Almeida, sobraçando a pasta do Interior, desferiu também ataques contra a Igreja, eliminando feriados e juramentos religiosos e reformando o ensino primário num sentido laico, entre outras medidas.

#### IV

Depois deste surto de decretos e de ações espetaculares, o ritmo, como era inevitável, abrandou. Afonso Costa deu-se ao luxo de abandonar temporariamente a pasta da Justiça, para concorrer a uma cátedra na Escola Politécnica de Lisboa. Bem o podia fazer, dado o capital político até ali angariado. Cada um destes avanços anticlericais tinha sido noticiado de forma entusiástica pela máquina propagandística de Costa. A Lei do Registo Civil fora motivo de regozijo e manifestações, incluindo uma sessão de homenagem a Costa, no Coliseu dos Recreios, em Lisboa

<sup>4</sup> *O Mundo*, 11 de outubro de 1910.

<sup>5</sup> *O Mundo*, 11 de outubro de 1910.

(não estava presente o homenageado). Falaram Sebastião de Magalhães Lima, França Borges e Adelino Furtado, da Junta Federal do Pensamento Livre. Todos mencionaram a Lei da Separação que se aproximava: para estes setores "laicistas", esta era a grande meta, e era lícito pressionar o Governo Provisório para que este a alcançasse. França Borges, diretor de *O Mundo*, falando sobre Costa, afirmou,

«A sua ambição mais próxima neste momento é fazer a separação da Igreja do Estado, remate natural da obra de emancipação que tem absorvido o seu esforço e o seu talento. E ele será inteiramente feliz quando vir maduros os frutos dessa obra, quando vir o povo português emancipado de todas as tiranias, a tirania política, que desapareceu com a monarquia, a tirania capitalista e a tirania religiosa»<sup>6</sup>.

Em março, durante o período de preparação da sua tese de concurso (sobre o problema da emigração), e num discurso no Grémio Lusitano, Costa fez a sua famosa previsão de que, uma vez publicada a Lei da Separação, a Igreja Católica em Portugal sobreviveria apenas mais duas gerações. Que tal sorte esperava a Igreja talvez não fosse novidade para a audiência de livres-pensadores que o escutava, mas era-o para o resto do país: tornou-se impossível discutir a Lei sem pelo menos lembrar aquela previsão, que cedo se revelou um tremendo erro político. O que Costa tinha afirmado como previsão mais ou menos isenta passou a ser descrito como objetivo político. A 20 de abril *O Mundo* noticiava que na véspera a Lei da Separação fora lida a uma audiência seleta, composta de representantes da maçonaria e da Associação do Registo Civil. Segundo o jornal, «a leitura foi demorada e cortada de explicações a cada momento, feitas pelo ministro». E concluía, «a lei é uma obra monumental, que não ferindo os interesses e as crenças de ninguém, representa uma obra emancipadora, cujos benefícios não tardarão a sentir-se na sociedade portuguesa». Não era verdade: a questão das pensões a viúvas e filhos de párocos revoltou o clero contra a Lei, nas palavras de Luís Salgado Matos, «mais do que nenhuma outra disposição dela»; admitir a lei na sua totalidade seria perder, para a Igreja, toda a autoridade moral. No dia seguinte *O Mundo* publicou o texto da lei, em simultâneo com o *Diário do Governo*, e comentou a nova legislação, concluindo, «o grande estadista que estudou e redigiu esta lei, o sr. dr. Afonso Costa, acaba de cimentar, definitivamente, o glorioso edifício da revolução. Chama-se a isto fazer república, organizando a república». Continuaram estes comentários nos dias seguintes («a República, sem a separação das igrejas e do Estado, era uma obra incompleta»), assim como as notícias sobre o acolhimento positivo da medida. Foi anunciada a criação de uma comissão de propaganda, composta de oficiais do Exército, para explicar a lei nos quartéis. A 22 de abril, Afonso Costa partiu para o Porto e Braga, onde foi apresentar a nova medida, sendo recebido por multidões delirantes. E embora em Braga afirmasse que a «lei não se propõe extinguir nem ferir o sentimento religioso», não esquecia de lembrar o papel historicamente nefasto da Igreja:

<sup>6</sup> *O Mundo*, 3 de abril de 1911.

«Faz depois a história da igreja, e diz que toda a sua aspiração foi sempre governar os reis, que têm sido para ela uma espécie de abades. Por meio dos reis a igreja tem influido nas questões temporais e nas questões sociais, guardando os bispos para as questões políticas»<sup>7</sup>.

No norte do país Costa voltou à sua profecia, que apresentou em termos ligeiramente diferentes: «se a Igreja se compenetrar da justiça e da generosidade desta lei [...] não nos aproximaremos novamente dela mas diríamos que soubera morrer bem quem tão mal vivera». No Porto, por sua vez, afirmou, segundo *O Mundo*,

«O lugar não era próprio para uma conferência sobre história religiosa, no entanto passa uma rápida revista aos feitos principais do cristianismo desde a sua fundação para mostrar como tem modificado os seus fundamentos [...] o actual papa se não for o coveiro do catolicismo prepara a sua definitiva ruína. Vamos ter o conflito entre as mentiras dogmáticas e a verdade científica».

Ao pedir à população de Lisboa que fosse esperar Afonso Costa no seu regresso a Lisboa, a 26, *O Mundo* publicou, em letras garrafaís, a seguinte descrição da Lei: «A Libertação de um Povo». Para *A Montanha*,

«Afonso Costa – o “homem da peçonha”, o pedreiro-livre – tem em Braga e em toda a região atravessada do Porto ao antigo povoado minhoto, a apoteótica recepção dos triunfadores. De memória de vivos não existe reminiscência de mais intensa e mais vasta aclamação. Ela atinge estranhas acuidades emocionais. É o entusiasmo remontado a frenesim de delírio. A alma anda nos lábios, e nos olhares ora riem as pupilas a luz de interiores contentamentos ora nelas aflora a névoa das comovidas lágrimas».

No já citado discurso da Guarda, em 1912, afirmaria Costa que

«há vinte anos que essa lei estava no cérebro dele, orador. Não foi depois da proclamação da República que se abalançou a estudar as leis eclesiásticas. Esse estudo sociológico começara por fazer parte dos seus trabalhos académicos e continuara a encará-lo como professor. Perdeu muitas noites depois da República com o seu irmão a elaborar a lei, para cuja confeção tinha também contado com a entusiástica colaboração de Brito Camacho, antes de o ver absorvido por outros trabalhos».

## V

Pelo conteúdo, e pela receção, marcou a Lei da Separação o ponto fulcral do percurso de Afonso Costa no Ministério da Justiça. Como o demonstrou Luís Salgado Matos, a lei não era tão violenta como se afirmava, e a sua aplicação foi quase sempre branda, sobretudo no tempo concedido para a formação das culturais, muitas vezes (e por isso injustamente) reduzidas, na historiografia deste período, às “culturais de ateus”. Porém, não é menos verdade que a Lei ajudou a separar as águas políticas, cristalizando fações e correntes, e ajudando o público a melhor entender quem, entre republicanos antigos e novos (os “adesivos” vindos da Monarquia), apoiava quem, e porquê. Para Afonso Costa, e para o “afonsismo”, ser republicano era aceitar a inviolabilidade da Lei da Separação – aceitar que nem uma só vírgula devia ser alterada neste texto basilar. Quem ousasse fazê-lo era, apesar das aparências, um reacionário, um monárquico encapotado. Porquê tanta violência verbal e

<sup>7</sup> *O Mundo*, 25 de abril de 1911.

escrita, porquê tanta insistência na radicalização da situação? Porque a posição de Afonso Costa e da sua corrente dentro do PRP era frágil. E para entender esta fragilidade é necessário voltar atrás no tempo, admitindo, porém, que ainda há muito para esclarecer sobre a vida interna do PRP e sobre a sua evolução antes e depois do 5 de Outubro. Em 1907 estalou um conflito entre Afonso Costa, na altura membro do Diretório, e Francisco Homem Cristo, militar, jornalista e diretor de *O Povo de Aveiro*. A 19 de março, por exemplo, Maria Veleda escrevia a Costa confessando que «tenho acompanhado com verdadeira paixão a pendência de honra travada entre V. Ex.<sup>a</sup> e o Capitão Cobarde – entre um homem e um hístrião de feira, um ignóbil e sujo e odioso arlequim»<sup>8</sup>. Por se achar mal respaldado nesta questão pelo partido, saiu Afonso Costa do Diretório a 27 de abril. É impossível, por enquanto, dizer até que ponto tal passo afetou diretamente a sua influência dentro da estrutura do PRP. Certamente não diminuiu a popularidade de Costa, nem diminuiu a sua confiança, ou a ideia que tinha do valor da sua contribuição à causa republicana<sup>9</sup> – mas nem sempre estas armas chegam quando se trata de conflitos partidários. E sobre estes, no caso do PRP, sabemos pouco. Mas a saída precipitada do Diretório iria ter consequências importantes.

Dois anos depois, na antecipação do Congresso de Setúbal do PRP, Afonso Costa empenhou-se a fundo numa campanha para impedir a reeleição do Diretório que tinha abandonado. Sabemos, graças à *Correspondência política de Afonso Costa*, que o nome de Costa foi incluído no nome de possíveis membros do novo Diretório – mas a sua eleição não ocorreu<sup>10</sup>. Costa ficou por isso de fora do Diretório a quem foi atribuída a missão histórica de organizar o derrube da Monarquia. Pior ainda, a trajetória de Costa até ao 5 de Outubro foi uma sucessão de ziguezagues entre cooperação com governantes esquerdistas e encorajamento aos revolucionários. Uma motivação importante no sentido de entendimento com os setores mais radicais da política monárquica era o receio de uma ditadura militar encabeçada, por exemplo, por uma figura como Paiva Couceiro, ligada politicamente ao franquismo, agora em vias de extinção. Escrevia Eusébio Leão (membro do Diretório) a Afonso Costa, estando este no estrangeiro, a 26 de setembro de 1910, pouco mais de uma semana antes da revolução republicana,

«É bom que venhas depressa. Aqui lavra grande descontentamento contra “O Mundo” pela sua atitude em relação ao governo. Isto causa um grande mal ao partido. Desanima, irrita e vejo-me às vezes atrapalhado porque te responsabilizam por tudo como se tu fosses o diretor do jornal»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Correspondência política de Afonso Costa 1896-1910*. Ed. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, 1982, p. 271.

<sup>9</sup> Numa carta de 14 de julho de 1908 a Bernardino Machado, redigida antes de duelo com o Conde de Penha Garcia, escreveu Costa, «Vou tranquilo para este lance. Se for fisicamente vencido, o meu sangue regará a terra sagrada da Pátria, e mais um grande passo se terá dado para a Republica» (*Correspondência política de Afonso Costa 1896-1910*, p. 306).

<sup>10</sup> O Diretório eleito a 25 de abril de 1909, no Congresso de Setúbal, era composto por Teófilo Braga, Basílio Teles, Eusébio Leão, José Relvas e José Cupertino Ribeiro.

<sup>11</sup> *Correspondência política de Afonso Costa 1896-1910*, p. 392.

Em causa estava o posicionamento do “afonsismo” perante um governo monárquico, mas anticlerical. Por outras palavras, Costa chegava ao 5 de Outubro com o seu prestígio beliscado – e por muito que se inventassem atos heróicos da sua parte durante o dia 4 de outubro, a verdade, sobejamente conhecida, é que ele, após ter sido alvejado por alguns marinheiros na madrugada de 4 de outubro, não mais foi visto até a vitória estar garantida; segundo João Chagas, pelo sim pelo não, tinha Costa (aleadamente escondido no Avenida Palace) adquirido passagens num paquete prestes a partir de Lisboa<sup>12</sup>. Francófilo que era, porém, e conhecedor do curso da Revolução de 1789, pensava Afonso Costa que, uma vez derrubada a monarquia, precisaria de reforçar o seu prestígio entre as forças radicais – de ter consigo os modernos *sans-culottes* portugueses – de forma a triunfar politicamente. Daí as suas ações nos dias seguintes à revolução, daí todo o seu protagonismo – e daí a recusa a qualquer entendimento com as outras correntes dentro do republicanismo português.

## VI

Dentro do Governo Provisório, a posição de Costa foi-se fragilizando, estando os restantes ministros cada vez mais preocupados com as ações do detentor da pasta da Justiça e seus apoiantes: ataques a jornais monárquicos, ou a aparição de “batalhões de voluntários” republicanos num desfile a favor do Governo, e contra os grevistas dos caminhos-de-ferro e da Companhia do Gás, provocaram um grande mal-estar entre os membros do Executivo. Mas todos os ministros estavam presos pela promessa de uma Lei de Separação, que Costa estava a redigir. Esta preocupação com o rumo do regime sentia-se também no Diretório do PRP. Figuras como José Relvas e Eusébio Leão (sendo o primeiro membro do Governo Provisório) não gostavam do modelo de separação finalmente adotado por Costa, mas sentiram-se obrigados a aceitá-lo. Fizeram-no, porém, porque pensaram possível dominar Costa pela via partidária. A decisão de realizar eleições para a Assembleia Constituinte foi uma derrota para o Ministro da Justiça: maior derrota, porém, foi a composição das listas do PRP, elaboradas pelo Diretório, que resultaram numa Assembleia Constituinte que era em grande parte adversa a Costa.

As eleições de 28 de maio viram Afonso Costa eleito em primeiro lugar pelo círculo N. 34 (Lisboa Oriental). Estava, porém, doente, correndo rumores sobre a seriedade do seu estado de saúde. Deslocou-se a Lisboa para presenciar a primeira sessão da Assembleia, evidentemente fragilizado, e voltou ao Estoril, onde se alojara, e onde foi alvo de várias manifestações de apreço. Daí partiu para a Serra da Estrela, com as discussões parlamentares já em bom andamento. A 9 de julho realizou-se mais uma «grandiosa sessão de homenagem ao sr. dr. Afonso Costa» no Coliseu dos Recreios, onde falaram Alfredo de Magalhães, Eusébio Leão, Maria Veleda, Bernardino Machado, Ribeira Brava e França Borges, entre outros. Foi esta sessão promovida pela Liga Republicana das Mulheres Portuguesas. Com os jornais já a discutir a possibilidade da formação de novos partidos republicanos, outra sessão, no Teatro da República, honrou Afonso Costa, no dia preciso em que voltou a Lisboa; os in-

<sup>12</sup> Cf. João Chagas – *Diário Vol. III: 1918*. Lisboa: Edições Rolim, 1987, p. 108.

tervenientes foram praticamente os mesmos. Em agosto o clima em S. Bento era já de cortar à faca, com ataques entre afonsistas e os membros do Bloco Parlamentar, criado alegadamente para levar à Presidência da República uma figura conservadora, impedindo assim a eleição – ou aclamação – de Bernardino Machado, a escolha de Costa para o cargo. *O Mundo* explicava que, não se tendo Afonso Costa desviado um só milímetro das suas ideias de sempre, seriam os outros, outrora apoiantes e agora opositores, que tinham mudado de ponto de vista. Porquê? A razão era, simplesmente, a falta de virtude republicana:

«logo que se implantou a República, vários republicanos, antigos e modernos, foram oferecer os seus serviços ao sr. dr. Afonso Costa e este nosso amigo respondeu inalteravelmente que agradecia todos os serviços que prestassem à República, dizendo também a alguns dos novos que o caminho para servirem o novo regime era apresentarem-se na sede oficial do partido. Quando lhe falavam na formação de grupos, o sr. dr. Afonso Costa respondia, com firmeza e sinceridade, que estava e estaria no partido republicano, opondo-se a todos os passos que tentassem fracioná-lo. Quando lhe faziam pedidos relativos à colocação de pessoal, o sr. dr. Afonso Costa explicava que se orientava irredutivelmente pelos desejos das comissões partidárias locais. Finalmente, quando se aproximou a data de findar a missão do governo provisório, o sr. dr. Afonso Costa fez saber que não fazia parte do primeiro governo que viesse a constituir-se»<sup>13</sup>.

Foram precisamente estes os argumentos de Afonso Costa durante a Constituinte cada vez que a Lei da Separação era beliscada; a sua reação às críticas fundadas do deputado açoriano Eduardo de Abreu foram referidas já por Luís Salgado de Matos; Costa apelidou injustamente Abreu de “mau republicano”. Mais violenta ainda foi a reação às palavras de João Freitas, dizendo que o deixara de conhecer. A eleição de Manuel de Arriaga para a Presidência da República foi mais uma derrota para Afonso Costa. Respondeu aos seus críticos com a criação do Grupo Parlamentar Republicano Democrático; o seu programa, na secção intitulada “Direitos dos Cidadãos”, incluía a «defesa da lei de separação, como penhor da libertação da consciência nacional de sob a opressão clerical e como condição fundamental da liberdade política e de progresso». Estava esta lei, dizia Costa, na mira dos seus inimigos. Em setembro, com um governo constitucional liderado por João Chagas já em funções, realizou-se mais uma sessão de homenagem a Costa, na Sociedade de Geografia. Era necessário manter as hostes afonsistas mobilizadas e vigilantes. O ex-Ministro da Justiça foi presenteado com um “tinteiro monumental”. No discurso com que concluiu a sessão, Costa resumiu a sua carreira dentro do Governo Provisório da seguinte forma:

«É certo que para lhe chamarem anarquista citaram a sua profecia de que, dentro de três gerações estará extinto em Portugal o catolicismo. Mas, na lei da separação não há nada que fira o catolicismo nem será ele que o matará, visto que até o protege, como a todas as religiões. Ele há de morrer pelas suas mãos, como já o afirmou num livro que escreveu em estudante. O catolicismo há de morrer porque em Portugal não teve nunca raízes profundas e isso viu-se ago-

<sup>13</sup> *O Mundo*, 17 de agosto de 1911.

ra com a aplicação das leis de separação que se fez sem a mais pequena alteração ao passo que em França, a 35 anos da 3ª República, ainda teve como resultado tumultos e até mortes»<sup>14</sup>.

## VII

O embate final – o ajuste de contas – deste conflito entre afonsistas e os seus rivais do Bloco ficou marcado para o Congresso do PRP (o célebre Congresso da Rua da Palma), em outubro de 1911. Costa e *O Mundo* bateram-se para que só fossem representados os membros individuais ou coletivos do Partido que já o eram no 5 de Outubro, impedindo assim a presença dos “adesivos”. *O Mundo* aumentou a tensão nos dias que antecederam o Congresso com uma série de artigos intitulada “História Moderna”. O órgão afonsista por excelência reconheceu a existência de dissidências entre republicanos nos anos finais da monarquia, como as que se tinham manifestado no Congresso de Setúbal, onde foi eleito o Diretório ainda em funções. Segundo *O Mundo*, tinham sido eleitas em Setúbal figuras que não conheciam bem o Partido: Eusébio Leão, José Relvas (depois imposto como Ministro das Finanças ao Governo Provisório), José Barbosa e Cupertino Ribeiro. O resultado deste erro fora a escolha de “desconhecidos” para as Constituintes na Lista do Partido, negligenciando os bons republicanos “históricos”. A Lei da Separação, que devia unir todos os republicanos, tinha-se transformado, em virtude deste erro de origem na organização do partido, um campo de batalha:

«Podíamos apontar alguns factos que, neste período revolucionário, se passavam no seio do governo provisório [...] Não queremos, porém, fazê-lo. Lembramos em todo o caso o que se passou com a lei da separação das igrejas – a obra fundamental da nossa legislação revolucionária, consagrada pela opinião democrática nacional e considerada justamente por eminentes pensadores estrangeiros. Era intuitivo que fosse dada toda a solidariedade a essa obra, para que ela se impusesse ao espírito do inimigo. Pois dois jornais, dirigidos por dois ministros do governo provisório, não tiveram uma palavra de homenagem ou sequer de apreço para esse diploma, que marca uma data notável na história da vida portuguesa».

Não foram esses mesmos ministros esperar Afonso Costa à estação do Rossio quando este voltou coberto de glória da «terra que passava pelo primeiro baluarte do clericalismo português», onde «aniquilou o clericalismo como força política». Piores coisas se passaram depois na Assembleia Constituinte, com a maioria parlamentar – composta de desconhecidos – desfeiteando Costa em relação, por exemplo, à possibilidade de o Chefe de Estado residir numa propriedade do Estado, como desejava Costa: fez-lhe a maioria «uma grosseria que ele nunca tinha recebido nos parlamentos que representavam a monarquia, por ele com tanto ardor e violência combatida».

No primeiro dia do Congresso da Rua da Palma um delegado, Lameiras de Figueiredo, propôs a seguinte moção:

«O Congresso do Partido Republicano Português, reunido em Lisboa, em 28 de Outubro de 1911, considerando a nefasta influência exercida na educação popular pelo elemento clerical, e portanto o alto benefício trazido à Pátria pela expulsão dos jesuítas e das congregações religiosas; considerando que a lei da separação liberta as consciências e trará num futuro pró-

<sup>14</sup> *O Mundo*, 18 de setembro de 1911.

ximo um espírito novo à sociedade portuguesa, saúda entusiasticamente o ilustre estadista sr. dr. Afonso Costa pela promulgação das leis de Pombal de 1759, Joaquim António de Aguiar de 1834 e da Separação, de sua autoria, de Abril do corrente ano»<sup>15</sup>.

Na sessão da tarde de 29 de outubro, Afonso Costa desferiu o seu ataque a José Barbosa, membro do Diretório, quando este procurava defender o órgão executivo do partido:

«o orador, proseguindo, diz que foi o poder que dividiu os homens. O partido está hoje dividido...

O sr. dr. Afonso Costa – Foram V. Ex.<sup>as</sup>, colocando-se dentro do *bloco*, que fizeram a divisão. (Apoiados da maioria da assembleia).

O sr. José Barbosa titubia qualquer coisa, aludindo ao Grupo Democrático.

O sr. dr. Afonso Costa – V. Ex.<sup>as</sup> é que nos colocam fora do Partido Republicano!

(*Quase todos os membros da assembleia se levantam aplaudindo calorosamente. Apenas um reduzido grupo protesta. A vozeria é ensurdecadora e prolonga-se por alguns minutos*)»<sup>16</sup>.

José Barbosa insistiu em ser ouvido, afirmando, através dos protestos da audiência, que durante a votação da Constituição o Grupo Parlamentar Democrático se afastou do partido. Respondeu-lhe Afonso Costa:

«[...] o Diretório, que dizia representar a alma revolucionária, quis ter uma ação directa sobre o governo, sendo ele a entidade competente para escolher as pessoas que haviam de substituir os ministros no caso de crise. Quando o dr. António Luís Gomes saiu da pasta do Fomento foi ele, orador, quem mais protestou contra a espécie de tutela que o Diretório quis exercer, sem direito algum, porque não fora sequer ele, mas o *comité* revolucionário, quem escolhera os membros do governo, depois sancionados pelo povo no dia 5 de Outubro e sempre acompanhado da sua confiança».

Na sessão noturna – depois de terem abandonado os trabalhos do Congresso figuras como Manuel de Brito Camacho – o congresso rejeitou o relatório do Diretório, aprovando o de Afonso Costa por aclamação. Foi também eleito um novo Diretório<sup>17</sup>. Em minoria no parlamento e frustrado no seu desejo de formar Governo por um Chefe de Estado, Manuel de Arriga, que lhe era hostil, precisava Afonso Costa de manter a pressão sobre o Bloco, que não se transformara ainda numa nova formação política; para tal fim contava agora Costa com um PRP construído à sua imagem; era necessário que este esmagasse os seus possíveis rivais. Seria este processo facilitado pela rivalidade absurda entre António José de Almeida e Manuel de Brito Camacho, que resultaria na criação de dois partidos republicanos conservadores, os Evolucionistas e Unionistas.

## VIII

Logo a seguir ao Congresso da Rua da Palma, a 5 de novembro, Afonso Costa regressou à cidade do Porto. Era enorme a multidão reunida em torno do hotel onde ele se alojou. «Quando o dr. Afonso Costa apareceu à porta foi alvo de uma enorme ovação. Soltaram-se vivas ao ex-ministro do Governo Provisório, ao Grupo

<sup>15</sup> *O Mundo*, 29 de outubro de 1911.

<sup>16</sup> *O Mundo*, 30 de outubro de 1911.

<sup>17</sup> Teófilo Braga, Magalhães Lima, Pereira Osório, Correia Barreto, Luís Filipe da Mata.



Democrático e de *abaixo o bloco! Morram os traidores!*». António José de Almeida, espancado no Rossio por estes dias, era presumivelmente um desses traidores. Afonso Costa foi de carro até ao Palácio de Cristal, encontrando muito povo pelo caminho, e mais ainda à sua espera. Segundo o repórter de *O Mundo*,

«quando o dr. Afonso Costa se levantou para falar, avançando na tribuna, produziu-se uma indescritível ovação de que é impossível dar ideia. Durante mais de vinte minutos, sucederam-se as aclamações, os vivas, as palmas e os gritos de entusiasmo. A multidão premia-se contra a tribuna parecendo querer arrebatá-lo o eminente republicano. As senhoras, nas galerias, associavam-se à manifestação, acenando com os lenços e atirando flores; as crianças, erguidas aos braços dos pais, procuravam aproximar-se de Afonso Costa para receberem as suas carícias. Muitas pessoas vi chorarem de comoção»<sup>18</sup>.

No dia seguinte, este jornal reproduziu a reportagem do *Primeiro de Janeiro*, mais insuspeito, de forma a demonstrar que o entusiasmo popular noticiado não era fantasia sua. Segundo o diário portuense, o discurso de Costa fora um apelo à unidade do Partido, pedindo que todos se mantivessem no seu posto, e que, em vez de hostilizarem os bloquistas, os convencessem a regressar às fileiras do PRP. E foi esta a postura mantida até à formação do seu primeiro Governo, em 1913: apelo à unidade do PRP e defesa das “conquistas” do Governo Provisório, a começar pela lei da Separação. Mês após mês, discurso após discurso, a inviolabilidade desta foi reafirmada. Já aqui foi citado o discurso da Guarda de agosto de 1912, mas esta não foi uma intervenção isolada: 1912 viu Costa empenhado no fortalecimento do PRP, agora claramente identificado com o “afonsismo”. Em Santarém, em novembro desse ano, Costa afirmou que tinha chegado a hora de todos contribuírem para a «organização das forças republicanas por toda a parte»; só o PRP poderia garantir a aplicação do programa republicano, impedindo que o novo regime se tornasse um «disfarce de governo de uma classe ou de uma casta, ainda que seja a dos políticos». Urgia que todos acordassem para a realidade do que se estava a passar em Portugal, «defendendo a nossa República e as leis que lhe dão carácter». Entre estas, claro, a da Separação tinha um papel fulcral:

«O que eles queriam afinal, esses grandes políticos, grandes filósofos e sociólogos, era dar liberdade aos clericais, deixar restaurar o domínio dos jesuítas: mas as suas palavras não encontraram eco no país, e a prova está em que passaram dois anos e essas leis estão a executar-se serenamente, sentindo cada qual que há enfim em Portugal plena liberdade de consciência – para os católicos, como para os que o não são!»

Sabemos agora que a aplicação da lei continuou sendo pouco clara, obedecendo às necessidades táticas de Costa. A imagem por ele apresentada era, porém, bem diferente. No Prefácio ao comentário sobre a Lei da Separação de Carlos de Oliveira, Costa afirmou que

«A Lei da Separação do Estado das Igrejas está em pleno vigor há quase três anos. A sua execução tem sido fácil porque a inspira o mesmo critério de tolerância, que dominou o Governo Provisório quando foi elaborada e promulgada a Lei. Tribunais, autoridades, comissões de inventário e administração e de fixação de pensões, e simples cidadãos, todos têm, à porfia

<sup>18</sup> *O Mundo*, 6 de novembro de 1911.

contribuído para se integrar definitivamente nos costumes da Nação o novo regime de cultos, criado pela República no decreto-lei de 20 de Abril de 1911».

Concluiu Costa que «todas as circunstâncias conhecidas e até as notas inseridas neste volume convencem irresistivelmente de que a Lei de Separação ficará aproximadamente como está, pela razão simples de que – está bem»<sup>19</sup>.

### **Conclusão**

Em 1913, Manuel de Arriaga pediu a Afonso Costa que formasse Governo. E graças às eleições parciais de novembro de 1913, passou Costa a gozar de mais segurança no Congresso da República – pelo menos na Câmara dos Deputados, já que no Senado continuou em minoria. Este seu primeiro Governo não só defendeu a Lei da Separação como também equilibrou o orçamento – o segundo “grande feito” de Costa, mais virado agora para a conquista do centro e a atração de competências para um PRP nitidamente “afonsista”. Mas a tática percecioneada durante o Governo Provisório, combinando trabalho político legal com a ameaça de violência popular, a ser instigada pelo PRP e a sua imprensa, seria empregue várias vezes no futuro. Levou ao derrube de Pimenta de Castro, resultando nas eleições que, em 1915, deram as duas Câmaras, pela primeira vez, aos Democráticos; e criou o clima que levaria à entrada de Portugal na guerra, orquestrada por Costa em 1916 no meio dos mais terríveis insultos aos que tentavam travar a beligerância portuguesa, ou criar-lhe dificuldades até ao golpe sidonista de dezembro de 1917. Quando, depois da guerra, Afonso Costa esboçou um regresso à cena política portuguesa, graças à negociação do Tratado de Versalhes, seria travado não só pela memória desta forma de fazer política – pela hostilidade que lhe era votada por grande parte da “família” republicana, como também pelas suas consequências práticas, como, por exemplo, a “Noite Sangrenta” de outubro de 1921.

---

<sup>19</sup> *Lei da Separação do Estado das Igrejas: Anotada por Carlos de Oliveira, Chefe de Repartição do Governo Civil do Porto*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914.

## A RESISTÊNCIA E O ACATAMENTO À REPÚBLICA NO SEIO DO CLERO PORTUGUÊS

MARIA LÚCIA DE BRITO MOURA \*

Considerar-se-á, perante o tema proposto, só haver lugar aqui para tratar do chamado clero secular, visto que toda a legislação republicana irrompeu, logo após a implantação do novo regime, com a extinção das congregações religiosas. Contudo, parece, até pela afirmação, comumente reiterada, de impossibilidade absoluta de conciliação entre República e congreganismo (embora não possa esquecer-se que uma forte corrente do liberalismo monárquico comungava dessa antipatia relativamente às congregações), que é neste campo que se desenham desde logo as grandes resistências. O novo poder pretendeu pôr termo a tais instituições, expulsando (no caso dos jesuítas e membros estrangeiros de qualquer congregação) ou dispersando os religiosos forçados à secularização. Contudo, elas irão lutar contra o objetivo da extinção. Não contando com as pequenas comunidades que foram, ao longo dos anos, objeto de denúncia (e que beneficiavam da convivência de uma importante fatia da população) a sua reorganização em outros países, com destaque para Espanha, foi uma realidade. Nessas terras de exílio e de asilo fundaram colégios destinados especialmente a jovens portugueses e, o que era primordial para a perenidade da corporação, estabeleceram os noviciados, para onde eram encaminhados os candidatos. Tuy, pela sua localização junto à fronteira portuguesa, foi o lugar preferido por um grande número de congregações. Mas algumas expandiram-se por outros países: Bélgica (onde os jesuítas fundaram o colégio que, de algum modo, daria continuidade ao de Campolide), Suíça (para onde se transferiu o colégio que as Doroteias dirigiam em Lisboa) Inglaterra, Brasil, Estados Unidos da América...<sup>1</sup> Combatia-se, assim, do estrangeiro, a escola laica, na qual os republicanos depositavam as grandes esperanças para a transformação cultural que permitiria o emergir do *homem novo* capaz de construir o Portugal renovado.

No respeitante ao clero secular, podemos perguntarnos, em primeiro lugar, onde terminava o acatamento às determinações republicanas e nascia a resistência.

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutora em História Contemporânea pela Universidade de Coimbra.

<sup>1</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*. 2ª edição. Lisboa: CEHR, 2010, p. 531–535; Maria Lúcia de Brito Moura – Resistências Femininas ao Laicismo Republicano. In Zília Osório de Castro; João Esteves; Natividade Monteiro (coord.) – *Mulheres na 1ª República: percursos, conquistas e derrotas*. Lisboa: Edições Colibri, 2011; Maria Lúcia de Brito Moura – As Doroteias em Portugal (1866–1910): uma difícil implantação. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 284-285.

Numerosos clérigos simpatizavam com os ideais republicanos (pelo menos quando enunciados vagamente em termos de sonhos de liberdade, igualdade, fraternidade, progresso, instrução...). O exemplo do abade Pais Pinto, um dos participantes no movimento de 31 de janeiro de 1891, não constitui um caso isolado no clero português que sentiu, em paralelo com as outras classes sociais, a humilhação provocada pela sujeição às exigências do Ultimato, que serviu de acha na fogueira da hostilidade à Monarquia. Conhecese o nome de alguns padres que, muito antes do 5 de outubro, abraçaram os sonhos republicanos de redenção nacional: António Guerreiro, de Viana do Castelo, António Augusto, de Vila Seca, Manuel Pires Gil<sup>2</sup>, José de Oliveira<sup>3</sup>..., além de Casimiro Rodrigues de Sá que, na Constituinte e, depois na Câmara de Deputados, iria levantar a voz em defesa da Igreja Católica. Aliás, tem de ter-se em conta que os homens da Igreja não viviam isolados: movimentavam-se em redes sociais, convivendo com uma burguesia ilustrada (médicos, juristas, publicistas...) onde se recrutavam muitos dos simpatizantes das concepções republicanas.

Em outubro de 1910, a extinção das congregações parece não ter afetado a maioria dos membros do clero secular, que via nos padres das congregações, preferidos por uma larga faixa de católicos pertencentes à elite social, sérios concorrentes. Assim, esses clérigos encontravam-se em consonância com os republicanos quanto a um ponto crucial do caderno reivindicativo do anticlericalismo.

Mas o conflito entre o clero e a República ocorreria forçosamente, pois que o projeto laicista republicano, a concretizar-se, poria termo à figura do padre na sociedade portuguesa. Lembrase que a ideologia republicana, de matriz positivista, assentava na convicção de que, num prazo mais ou menos curto, as populações prescindiriam da crença no transcendente, apontada como a grande responsável pelo estado de atraso na sociedade portuguesa. A dessacralização do Universo, que tinha a sua raiz no desenvolvimento da Ciência, iria conduzindo os homens, à medida que o seu conhecimento avançava (e isto seria obtido através da escola laica), a não sentirem a necessidade de recorrer a qualquer religião revelada. A religião católica era especialmente visada, pois que o seu poder assentava na hierarquia e no dogma, logo, segundo os seus opositores, na submissão e no autoritarismo<sup>4</sup>, incompatíveis com os princípios modernos da democracia. A sujeição a um chefe estrangeiro, recentemente reconhecido como infalível, ofendia o orgulho nacionalista dos que, acima de tudo, desejavam a redenção da Pátria. Daí que o processo de laicização não se devesse restringir às instituições (laicização externa). Teria de penetrar nas consciências (laicização interna)<sup>5</sup>. Aliás, toda essa transformação afigurava-se de tal modo essencial que não parece abusiva a asserção de que o combate republicano se dirigia mais contra a Igreja Católica que contra a Monarquia.

<sup>2</sup> Fernando Catroga – *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal: 1865-1911*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1988, p. 517-518.

<sup>3</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 104.

<sup>4</sup> Jérôme Grévy – *Le Cléricalisme? Voilà l'Ennemi!: un siècle de guerre de religion en France*. Paris: Armand Colin, 2005. O título é um eco da célebre ordem de combate lançada por Gambetta em 1877.

<sup>5</sup> Fernando Catroga – *O Republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991, p. 368.

Após o 5 de Outubro, o episcopado (que, naturalmente e, até, mercê de todo o processo que envolvia a designação de um bispo, seria a classe do clero mais ligada à Monarquia), conservou-se na expectativa, mas sem esboçar qualquer gesto de desapoio ao novo regime. O Patriarca de Lisboa escreveu ao ministro da Justiça, prometendo acatar as novas autoridades. Todavia, aproveitou para requerer que não fossem tomadas medidas que representassem desconhecimento dos benefícios prestados pela Igreja Católica. Não sendo assim, somente se procedesse depois de ouvidos os representantes da Nação<sup>6</sup>. A mensagem de Mendes Belo patenteia a esperança de que as leis respeitantes à Igreja Católica fossem publicadas somente após a reunião da Câmara de Deputados que, seria de prever, teria no seu seio uma maioria católica.

O desenvolvimento do episódio da Pastoral Coletiva (com data de 24 de dezembro de 1910, conquanto tivesse chegado a público somente em finais de fevereiro do ano seguinte), e a pronta anuência da maioria dos prelados e dos párocos à ordem do Ministro da Justiça – que proibiu a sua leitura aos fiéis –, evidencia que o clero procurava não afrontar diretamente o poder civil. Existiria ainda a esperança num consenso. Afonso Costa, contudo, na sessão de 27 de junho de 1911, da Assembleia Constituinte, viria a considerar esse incidente como tentativa de rebelião chefiada pelos bispos<sup>7</sup>.

Já depois de publicada a “Lei da Separação do Estado das Igrejas”, tendo Afonso Costa partido para Braga a fim de proferir uma conferência, o arcebispo desta cidade – que, possivelmente, não conhecia ainda a violência das disposições contidas no texto e que afetavam sobremaneira a vida da Igreja Católica – entendeu ser seu dever deslocar-se ao hotel onde o ministro iria pernoitar, para apresentar cumprimentos. O estadista ainda não chegara, pelo que o visitante se limitou a deixar, cortesmente, um cartão. O prelado, talvez com alguma ingenuidade, atuou como era habitual durante a Monarquia, em circunstâncias idênticas. Conquanto o sucedido tivesse sido interpretado como cedência suscetível de enfraquecer a posição do episcopado<sup>8</sup>, é revelador de que a hierarquia católica estava na disposição de conviver com o governo da República como tinha convivido com o governo do regime derrotado. Seguiu, aliás, as recomendações de Leão XIII que, em 1892, publicou a encíclica *Au milieu des sollicitudes* em que, desvalorizando a questão do regime, recomendou aos franceses a colaboração com as autoridades republicanas.

A posição cordata do episcopado português não iria manter-se. O “Protesto Coletivo” dos prelados, em resposta à Lei da Separação, revela a consciência adquirida quanto ao desígnio governamental de laicização radical da sociedade portuguesa. Há no texto firmeza e resolução, na denúncia à «escravização da Igreja», ao «ódio gratuito» por parte de «um insignificante grupo de não católicos e de livres

<sup>6</sup> Arquivo Histórico do Patriarcado, Livro 1º da Correspondência Oficial, fl. 67-68.

<sup>7</sup> Aliás, Afonso Costa classificou a cedência dos bispos como cobardia. Quanto à atitude do bispo do Porto, o único que opôs alguma resistência, chamou-lhe “ingenuidade, falta de vibração ou teimosia”. Afonso Costa – *Discursos Parlamentares 1911-1914*. [Compilação, prefácio e notas de A. H. de Oliveira Marques]. Amadora: Livraria Bertrand, 1976, p. 202.

<sup>8</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 90.

pensadores» e que podia ser sintetizado como clamor contra «injustiça, opressão, espoliação, ludíbrio»<sup>9</sup>. Porém, os bispos conheciam as fraturas existentes no seio do clero paroquial e receavam as deserções. Na expectativa quanto ao que podia vir do lado governamental, tomaram providências, seguindo instruções da Santa Sé, transmitidas pelo secretário da nunciatura apostólica Mons. Bento Aloisi Masella, no sentido de que o governo de cada uma das dioceses, em caso de impedimento do bispo, pudesse continuar com a normalidade costumada. Entre as disposições ditadas pela prudência estava a colocação dos documentos mais importantes em lugar seguro<sup>10</sup>.

Em termos práticos, uma das primeiras preocupações dos prelados centrou-se na questão das pensões aos membros do clero, atribuídas em oposição ao estabelecido na lei da separação que garantia precisamente que o Estado não subsidiaria culto algum. Aliás, tal disposição espantou, num primeiro momento, os livres-pensadores mais extremistas que viam o contraditório num decreto dito “de separação” e não entendiam as razões para tanta generosidade. As recomendações dos bispos para que os párocos rejeitassem os estipêndios estatais significam a pretensão de evitar a funcionarização do clero ao serviço de uma República que, a seus olhos, ridicularizava, rebaixava e dessacralizava as funções espirituais do clérigo – mormente quando se contemplava a possibilidade (que parecia um incentivo<sup>11</sup>) de os membros do clero desprezarem as normas do celibato.

Como é conhecido, esse combate traduziu-se numa vitória (embora deixando profundas feridas na Igreja). Porém, estaremos aqui, com a não aceitação das pensões por parte da maioria do clero, perante um afrontamento à República? Seria assim tão nocivo para o novo regime que os padres recusassem o benefício estatal? O facto de essa recusa ser encarada como exibição de hostilidade às instituições significa precisamente que a concessão de tal favor era um “presente envenenado”. O próprio Afonso Costa ficou surpreso com a atitude dos eclesiásticos, declarando nunca ter imaginado que «os padres fizessem parede, na sua maioria, não aceitando ou não querendo as pensões»<sup>12</sup>.

Contudo, a questão das pensões, aos olhos dos bispos, não atingiu a gravidade que viria a assumir o combate contra as associações culturais, sem dúvida a disposição que constituía o centro nevralgico da lei da Separação, pois que, a concretizar-se, desapareceria a Igreja Católica na forma como estava estabelecida – sociedade hierarquizada, tendo no topo o Papa, seguido dos bispos, párocos, até aos fiéis. A cultural, de cuja direção o pároco estava ausente, dominaria a vida da

<sup>9</sup> Para João Seabra a nova linguagem usada no protesto, em tudo diferente da pastoral coletiva, significa uma mudança na condução da estratégia eclesial, que passa do grupo de bispos mais idosos para os mais novos. João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: a Lei da Separação de 1911*. Cascais: Principia Editora, 2009, p. 233.

<sup>10</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 97.

<sup>11</sup> E era um incentivo. O jornal *O Século*, logo a seguir à publicação do polémico decreto, procurou convencer os párocos de que o governo republicano os tratava com grande consideração. E mais, o diploma indicava o caminho que a Igreja teria de seguir, «acatando as leis sagradas da vida» e inundando «de alegria o coração dos sacerdotes». Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 98.

<sup>12</sup> Afonso Costa – *Discursos Parlamentares 1911-1914*, p. 85.

paróquia, não tendo de prestar contas dos seus atos ao prelado diocesano, completamente ignorado em todo o processo. Foi a propósito desta pretensão de interferência governamental na organização da Igreja que se gerou a grande rutura entre o Governo republicano e o episcopado, após a publicação de circulares, em todas as dioceses, no combate às culturais. Os bispos ameaçaram com a excomunhão párocos e leigos que promovessem a sua constituição ou que participassem em qualquer ato de culto promovido por elas.

Estamos em presença de uma iniciativa tomada dentro da jurisdição habitual de um bispo, impondo sanções meramente espirituais (nem os bispos tinham poder para impor penas de carácter diverso) que somente interessariam aos crentes de uma religião. Num estado verdadeiramente laico, desligado do mundo religioso, tais punições não mereceriam atenção excessiva. Não o entendeu assim o poder político que, sob pretexto de que os bispos violavam o decreto de 20 de abril de 1911, que afirmara o direito governamental de beneplácito, viu aqui rebeldia. Por decisão ministerial, sem qualquer julgamento prévio perante os tribunais civis, os bispos foram sendo proibidos, à medida que se ia tomando conhecimento das circulares respeitantes a cada diocese, de residir, nos dois anos subsequentes, nos distritos onde se localizavam as sedes episcopais. Nos primeiros meses de 1912 todos os prelados (ou seus representantes, nos casos das dioceses sem bispo) foram constrangidos a deixar as suas residências.

Os bispos não tinham condições para desobedecer. Porém, iriam procurar contornar o lance, aproveitando as possibilidades que a lei oferecia. Como a área das dioceses não coincidia com a dos distritos, alguns deles encontrarão um meio de iludir a proibição, permanecendo entre os seus diocesanos. O Cardeal Patriarca passará a maior parte do seu desterro em Santarém, que integrava então o Patriarcado; o bispo de Viseu escolheu para residência a vila de Fornos de Algodres, já no distrito da Guarda mas pertencente à diocese de Viseu; o de Portalegre foi para Proença-a-Nova no distrito de Castelo Branco; o bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos (o prelado mais hostilizado pelo radicalismo livre pensador) procurará residir em Tortosendo e depois no Fundão. Aliás, quanto a este bispo, não lhe será possível manter-se nessas localidades. Pois que até aí se estendeu a hostilidade dos seus opositores, irá para Mangualde, pertencente a Viseu, mas nas fronteiras do distrito (e diocese) da Guarda<sup>13</sup>. Em 1917, quando, uma vez mais, os bispos de Lisboa, Porto, Braga e Évora sofrerem novas sanções, o poder político tomará a precaução de estender as interdições aos distritos limítrofes dos da residência episcopal<sup>14</sup>. No caso do arcebispo de Braga, D. Manuel Vieira de Matos (que, entretanto, fora transferido da diocese da Guarda), a proibição de residência alargou-se a todo o continente português.

É interessante que, durante o período de desterro, os bispos se substituíam uns aos outros nas funções diocesanas. Nesses dois anos o bispo da Guarda, que

<sup>13</sup> Sobre o desterro dos bispos, veja-se Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 147-155.

<sup>14</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 250-251, 337. A revolução sidonista suspenderá a aplicação das penas.

tinha a sua casa de família na diocese de Lamego, ordenou dezoito sacerdotes deste bispado<sup>15</sup>. Na Semana Santa de 1913 o bispo de Viseu, D. António Alves Ferreira, procedeu à bênção dos santos óleos em Lisboa. O Patriarca estava em Santarém, mas temeu-se que, sendo benzidos aqui, poderiam surgir dificuldades no transporte e entrada em Lisboa<sup>16</sup>. São apenas exemplos de permutas que visavam minimizar os inconvenientes resultantes da ausência de cada bispo titular.

Poderemos classificar este procedimento dos prelados como resistência passiva. Já não será assim tão passiva a existência de seminários clandestinos em dioceses onde não eram permitidos (por determinação contida na Lei da Separação que reduziu o número dessas escolas destinadas à formação de presbíteros), como não será passivo o esforço para que numerosos padres de diversas dioceses fossem a Espanha participar em exercícios espirituais<sup>17</sup> (ou jesuíticos, como eram denominados pelos adversários, devido à influência dos padres da Companhia de Jesus nessas práticas). Será também durante o período do afastamento das suas sés episcopais que os prelados encetarão esforços tendentes à união e organização dos católicos, de onde nascerá o Centro Católico.

Para lá desses tos que exigiam discricção, verificou-se um ou outro caso de resistência ativa ou, talvez melhor, ostensiva. Em julho de 1911 o bispo de Portalegre deslocou-se a Viseu a fim de participar nos atos fúnebres em honra do bispo desta diocese, recentemente falecido. Foi uma viagem atribulada, pois o prelado envergava vestes talares, num afrontamento às leis. Detido à chegada, foi conduzido a um hotel. O governador civil consultou o ministro da Justiça que deu ordem para que fosse libertado depois de repreendido e de assumir o compromisso de não reincidência. Mas no mês seguinte o mesmo prelado voltará a provocar problemas, agora já em Portalegre, por motivo idêntico<sup>18</sup>.

Estas ocorrências em torno do bispo de Portalegre parecem indiciar que o Governo não via vantagem em afrontar o alto clero que tinha demasiada visibilidade, sobretudo num tempo (julho ou agosto de 1911) em que as grandes potências europeias não haviam ainda reconhecido o regime republicano. Casos similares, sucedidos com o denominado baixo clero, já não merecerão a mesma complacência.

Quanto a estes sacerdotes, pertencentes aos estratos inferiores da hierarquia eclesiástica, parecia, num primeiro momento, não haver razão para grandes preocupações. Durante os últimos anos da Monarquia existia o entendimento de que a República pouco teria a temer do clero paroquial que vinha há muito apresentando queixas acerca da degradação do seu estatuto social e económico. Aliás, a opinião geral entre os republicanos é que o comum dos padres não se preocupava com as

<sup>15</sup> Luciano Augusto dos Santos Moreira – *O Bispado de Lamego na I República: os efeitos da lei da separação do estado das Igrejas*. Viseu: Ed. de Autor, p. 87.

<sup>16</sup> *Amigo da Religião*, 30/03/1913.

<sup>17</sup> Em 1915 um jornal de Seia noticiou, em jeito de denúncia, a deslocação a Ciudad Rodrigo, de dois padres do concelho, para participarem em exercícios espirituais. Segundo o jornal, a viagem devia-se à influência que o ex-bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos – a esse tempo já arcebispo de Braga – continuava a exercer. Maria Lúcia de Brito Moura – *O Concelho de Seia em Tempo de Mudança: dos finais do século XIX ao desabar da 1ª República*. Seia, 1997, p. 116.

<sup>18</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 132.



funções espirituais, olhando o seu múnus como um simples ganha-pão. Raul Brandão, um homem que, apesar de republicano, não era propriamente um radical, deixou-nos, no seu livro *O Padre*, publicado em 1901, um retrato bem pouco favorável do clero. Um clérigo assim, devasso e intriguista, afigurava-se fácil de satisfazer. Os anticlericais temeriam mais a influência dos que se revelavam muito piedosos; daí designarem-nos por jesuítas, englobando na mesma denominação os odiados membros da Companhia de Jesus e os padres que pareciam muito interessados em agradar à hierarquia e a seguir as recomendações do Papa, esse estrangeiro que, afrontando o nacionalismo que se pretendia incrementar, dominava em Portugal através dos seus submissos seguidores.

A convicção de que o clero receberia bem a República é visível nas cartas do italiano Romolo Murri<sup>19</sup>. Este ex-sacerdote italiano que, suspenso e excomungado devido a acusações de desobediência, nomeadamente de abraçar posições modernistas, viera a tornar-se, no seu país, deputado do grupo parlamentar mais radical, esteve em Portugal em setembro de 1910, na qualidade de jornalista, com o intento de colher informações sobre a situação portuguesa. Contactou os meios políticos e jornalísticos (especialmente republicanos) e, desses contactos, retirou conclusões que transmitiu aos seus leitores do jornal *Stampa*: «a adesão do clero secular à República será provavelmente fácil e sincera. Ficará por resolver a sua questão económica [...] Mas não é improvável que o novo regime examine e resolva a questão com uma certa benevolência»<sup>20</sup>.

Na verdade, não estariam fora da razão os que entendiam que a República nada teria a temer por parte da maioria do clero. Como já foi dito, alguns padres haviam-se declarado republicanos há muito tempo. Na Constituinte havia mesmo três padres, embora só um deles (o padre Casimiro de Sá) exercesse funções paroquiais<sup>21</sup>. Este sacerdote, que aderira à República em 1906, além de pároco, desempenhou o cargo de administrador do concelho de Paredes de Coura após o 5 de Outubro. Na Assembleia Constituinte ousou tecer considerações acerca da reforma do ensino, chamando a atenção para o perigo de o chamado ensino neutral (do qual aliás não discordava desde que o mesmo fosse realmente neutral) assumir carácter hostil à religião. Em 1914, na Câmara de Deputados (na bancada evolucionista), teve uma longa intervenção de ataque à Lei da Separação<sup>22</sup>.

A afirmação, inserida num jornal do Algarve, pouco depois de 5 de outubro de 1910, de que os padres portugueses, na sua maioria, se haviam declarado republicanos<sup>23</sup>, pode parecer inverosímil a muitos. Então os padres não estariam a par

<sup>19</sup> João Miguel Almeida (coord.) – *Da Monarquia à República: cartas portuguesas de Romolo Murri*. Lisboa: CEHR, 2010.

<sup>20</sup> João Miguel Almeida (coord.) – *Da Monarquia à República*, p. 168.

<sup>21</sup> Os outros eram Rodrigo Fernandes Fontinha e Narciso Alves da Cunha. Curiosamente, os três clérigos eram naturais do Minho.

<sup>22</sup> O texto da citada intervenção de 1914 encontra-se publicado como anexo em Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011, p. 173-242.

<sup>23</sup> *O Heraldo*, 6/11/1910, p. 2, col. 2.

da campanha republicana contra os jesuítas, o clericalismo e aí por adiante? É evidente que sim. Mas a generalidade do clero não se reconhecia no clericalismo que os propagandistas apontavam aos seus ouvintes. Poucos meses após a proclamação da República o prior de Moura, cónego Jordão de Almeida, em carta ao jornal *O Dia* (um periódico que, no final da Monarquia, apesar de não ser republicano, alinhava com a imprensa mais radicalmente anticlerical) parecia encantado porque o 5 de Outubro desferira o golpe decisivo no clericalismo. Escrevia assim, com a maior desenvoltura, como se nada tivesse a ver com o dito clericalismo. Advertia, porém, que não se devia confundir clericalismo com clero nacional<sup>24</sup>. Em fevereiro de 1911 o padre Santos Farinha, pároco de Santa Isabel, em Lisboa, ao proferir na Sociedade de Geografia uma conferência sobre o tema da separação entre Igreja e Estado, procurou desdramatizar o anunciado apartamento. Recorrendo a exemplos do acontecido em outros países, diligenciou convencer os ouvintes de que a Igreja só ganharia com isso. A sua confiança estendia-se ao Governo que não tinha qualquer interesse em promulgar uma lei “*ad odium*”<sup>25</sup>.

Parece que o mito do padre veementemente dedicado à Monarquia foi construído mais tarde, quando as ilusões de um elevado número de portugueses – não só de membros do clero –, relativamente à mudança nascida com a revolução de outubro, se haviam desvanecido. Com tudo isto, não se pretende negar que, logo no advento do novo regime, existissem padres hostis a essa alteração, esperando e desejando que ela não fosse por diante<sup>26</sup>. Do lado contrário, também houve outros que, desde o início, escolheram a República contra a Igreja, aproveitando a oportunidade para se libertarem da autoridade dos bispos. Aliás, a atitude de muitos destes clérigos tão prontos a abraçar de imediato a nova ordem estaria mais de acordo com o figurino do padre interesseiro e ansioso por que se acabasse com o celibato. Alguns não se contentaram com a pensão estatal, levaram o acatamento às autoridades até ao extremo, incentivando a fundação de culturais<sup>27</sup>. Dezenas de presbíteros aproveitaram a ocasião para passarem ao estado secular, contraindo casamento (em alguns casos tendo como padrinho um outro padre que, com a sua atitude, caucionava um ato de rebeldia para com os líderes religiosos<sup>28</sup>). A República premiou a opção dos eclesiásticos que lhe demonstravam a sua fidelidade: a alguns foram atribuídas funções que demandavam confiança política, sendo nomeados administradores concelhios ou governadores civis. Mas, quer quanto aos mais amistosos para com as novas instituições quer quanto aos que lhe eram francamente hostis, os acontecimentos ulteriores levam a pensar que se tratou de minorias.

<sup>24</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 44-45.

<sup>25</sup> Santos Farinha – *Egreja livre: conferência realizada em 12 de Fevereiro de 1911 na Sociedade de Geographia*. Lisboa: Cernadas & Cª, 1911, p. 32.

<sup>26</sup> O facto de não quererem a mudança não significa, só por si, apego ao regime monárquico. Alguns padres temeriam que o regime de separação desse liberdade de ação aos bispos no relacionamento com os subordinados. Ora eles, pelo seu comportamento pouco consentâneo com as regras eclesiásticas, preferiam continuar a ser protegidos pelo Estado (como acontecia na Monarquia de cariz regalista) que impediria eventuais sanções por parte dos prelados.

<sup>27</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 221, 225.

<sup>28</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 203-212.

O comum dos padres, durante os primeiros meses, parece ter escolhido uma posição central, mantendo-se na expectativa. Aliás, alguns jornais, mais a par das intenções governamentais, procuravam tranquilizar o clero acerca do seu futuro, assegurando que o Governo estudava o modo de garantir a sua sobrevivência. Apesar dessas abonações, à medida que o tempo passava, num número crescente de clérigos as ilusões iam esmorecendo.

É que, se se profetizava o fim das religiões (especialmente da católica) vistas como os maiores entraves à revolução cultural programada, anunciava-se igualmente a era em que a figura do padre deixaria de ter sentido. E, se a linha mais conciliadora do republicanismo se mostrava paciente, reconhecendo que o processo de transformação seria evolutivo (a escola teria um papel importante na alteração das mentalidades), a corrente mais extremista estava ansiosa por queimar etapas e assistir ainda à sonhada nova idade.

Assim sendo, logo após o 5 de Outubro o ativismo dos radicais fez-se sentir de variadíssimas maneiras: nas agressões a padres, por vezes a par da expulsão das paróquias; nas referências insultuosas por parte da imprensa mais extremista que, ao aludir aos padres, empregava termos ofensivos (“masmarros” era um dos mais vulgares); nos abusos de algumas autoridades locais que viam chegada a hora dos ajustes de contas; na precipitação com a publicação de leis demasiado “avançadas”; na destruição de imagens e outros símbolos religiosos, mormente cruzeiros... Há que ter em conta que, como diz Fernando Catroga, «a laicidade também foi vivida, por muitos, como um proselitismo»<sup>29</sup>, ou seja, convertia-se numa «beatice “ao avesso”», utilizando a incisiva expressão de Basílio Teles<sup>30</sup>. Todo esse clima de violência ajuda a explicar a evolução que se foi dando num numeroso grupo de padres que, de apoiantes da República – ou, simplesmente, em situação de expectativa –, se foram tornando seus adversários. O abade de S. João da Madeira, José de Oliveira (acima mencionado), em 1911 já confessava o seu desengano perante uma República que ele e outros (referindo concretamente o também nomeado Padre Guerreiro) haviam pregado «como único remédio para os nossos males e desvarios políticos» e, que, afinal, dera «nisto, numa guerra infernal à religião e... em pouco mais»<sup>31</sup>.

Atitudes insignificantes de padres eram empoladas e denunciadas como traição a essa República em torno da qual se tinham construído tantas esperanças. Na euforia instalada, qualquer crítica representava um atentado à nova divindade – a República.

O estudo das reacções do baixo clero à mudança de regime é um campo que se afigura de extrema complexidade, onde existe uma multiplicidade de situações que não podemos meter no mesmo saco: o dos resistentes. Para tentar construir um painel interpretativo que sintetizasse a realidade poderíamos definir que a grande fratura residia no facto de ser pensionista e ser não pensionista. Em termos gerais pareceria legítimo ponderar-se (e foi esse o parecer dominante) que o pensionista

<sup>29</sup> Fernando Catroga – *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Edições Almedina, Lda., 2006, p. 322.

<sup>30</sup> Fernando Catroga – *O Republicanismo em Portugal*, p. 352.

<sup>31</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 104.

era o homem que acatava as leis da República, ou seja, o padre que não seguiu as recomendações dos bispos; o não pensionista, em princípio, seria o padre obediente aos seus superiores, logo, um resistente às leis republicanas, um reaccionário. Porém, esta divisão peca por demasiado simplista, pois, se descermos à análise de situações concretas, deparamos com um quadro que não se ajusta a tal interpretação.

Encontram-se casos de padres republicanos que não aceitaram a pensão simplesmente porque não queriam entrar em confronto com os bispos ou com os seus colegas. Um padre que escrevia para *O Mundo* – o que, só por si, é revelador das suas opções políticas, visto que este jornal era defensor entusiasta da política afonista – declarou que o facto de não aceitar a gratificação não tinha a ver com «qualquer intuito de hostilidade às leis do Estado». Tinha a ver, sim, com «um bocadinho de escrúpulo de consciência» e de solidariedade para com a sua classe<sup>32</sup>. Estas explicações nem sempre eram bem acolhidas, quer no sector republicano, quer no sector católico. Contudo, do lado republicano, apesar de existir uma corrente crítica de tal comportamento, também surgiu alguma compreensão. A aceitar o testemunho de Raul Brandão, o poeta republicano e anticlerical Guerra Junqueiro que, como é sobejamente conhecido, não tinha em grande consideração os padres, declarou que, perante uma lei «estúpida» que feria «o sentimento religioso do povo português», só o «bandalho» a podia aceitar<sup>33</sup>.

Um elevado número de pensionistas procurou uma via de conciliação com os bispos e os colegas, evitando ruturas que implicariam um relacionamento difícil com os paroquianos. Mas essa posição foi-se tornando em algumas regiões bastante incómoda, pelo que, num segundo momento, muitos deles optaram por recusar o que antes tinham recebido. Contudo, também existiram aqueles que, tendo rejeitado, se diziam arrependidos da atitude tomada, por entenderem que a hierarquia não conseguia resolver os estados de carência, agravados com o fim da obrigatoriedade de pagamento das côngruas.

O caso de Monsenhor Elviro dos Santos, prior da paróquia de Santa Engrácia, em Lisboa, merece uma referência especial. Era um padre extremamente ativo que defendia a democratização no interior da Igreja, tendo fundado, ainda durante a Monarquia, a *Liga do Clero Paroquial* (destinada a prestar auxílio aos clérigos em situação de necessidade). A iniciativa não contava com o acordo do episcopado que, segundo Vítor Neto, recusava «o desenvolvimento de um movimento reivindicativo no interior da Igreja que escapasse ao seu controlo e que pusesse em causa a unidade da instituição»<sup>34</sup>. A autonomia da *Liga* é especialmente patente no facto de não excluir da sua assistência os padres suspensos, ou seja, aqueles que, pelo seu comportamento, incorriam na pena de suspensão infligida pelo seu superior na hierarquia eclesiástica<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 181.

<sup>33</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 99.

<sup>34</sup> Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832–1911)*. Lisboa: IN-CM, 1998, p. 132.

<sup>35</sup> Segundo se declarava no jornal que se tornou órgão oficioso da associação, *O Amigo da Religião*, nº 1450, 19/11/1916, p. 456.

O pároco de Santa Engrácia aceitou a República e esforçou-se, logo após o 5 de Outubro, por estabelecer pontes entre o clero e os novos dirigentes políticos<sup>36</sup>, apresentando mesmo alvitre que, aliás, não teriam recebido qualquer atenção por parte do Governo. Apesar desta postura dialogante e do seu percurso de resistência frente à hierarquia, não aceitou a pensão. Contudo, procurou a via do apaziguamento, esforçando-se por não entrar em rutura quer com os representantes máximos da Igreja, quer com o Governo. Após a publicação da lei que tornava o registo civil obrigatório, na previsão de virem a ser retirados os livros do registo paroquial aos párocos, recomendou a estes (sócios e não sócios da associação a que presidia), através de *O Amigo da Religião*, que aprontassem um extrato dos termos de batismos, casamentos e óbitos dos últimos cinquenta anos, de forma a garantirem o acesso aos elementos necessários ao serviço paroquial<sup>37</sup>. De algum modo, esta posição prudente e desconfiada pode ser encarada como um ato de resistência ao Estado, ansioso por concretizar o desígnio de ter um serviço de registo dos movimentos demográficos da população que prescindisse inteiramente do clero. Todavia, por outro lado, Elviro dos Santos tomou iniciativas que embatiam na vontade dos bispos. Assim, promoveu a recolha de assinaturas para uma representação (passando por cima dos prelados) a ser enviada diretamente para Roma, solicitando permissão para os membros do clero deixarem crescer a barba (acompanhando a moda seguida pela generalidade dos leigos) e tornar facultativo o uso da coroa<sup>38</sup> (a tonsura obrigatória para os eclesiásticos). Estes sinais distintivos do clero eram, num tempo tão conturbado, bastante perigosos, pois facilitavam a tarefa de identificação ao radicalismo anticlerical. Aliás, certamente devido a esses riscos, alguns padres já não seguiam essas normas clericais. Entre estes destacavam-se os priores das paróquias lisboetas dos Mártires e do Beato<sup>39</sup>.

Ao contrário do que pensava o sector mais extremista do campo católico, o facto de se receber a pensão não significou absoluta subserviência relativamente ao poder político e esquecimento dos deveres de carácter religioso. Um padre do concelho de Elvas, republicano e pensionista, que escrevera em jornais da região em defesa da legislação publicada pelo novo regime, atraiu sobre si as críticas dos meios republicanos. Na sua igreja, numa cerimónia de casamento, entendeu que devia explicar a diferença entre o ato civil e o ato religioso, com carácter sacramental, obrigatório para um católico. Essas palavras foram interpretadas como atentado à lei do registo civil<sup>40</sup>. É que esta lei, que fazia passar para o Estado a gestão dos movimentos demográficos – e tal preocupação, natural num estado moderno, era compreendida por muitos católicos –, continha, subjacente, a intenção de substituir

<sup>36</sup> *O Amigo da Religião*, nº 1137, 6/11/1910, p. 434; nº 1141, 4/12/1910, p. 475; nº 1162, 30/04/1911.

<sup>37</sup> *O Amigo da Religião*, 5/03/1911, p. 580.

<sup>38</sup> *O Amigo da Religião*, 19/03/1911, p. 601.

<sup>39</sup> *O Amigo da Religião*, 19/03/1911, p. 601.

<sup>40</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 477.

o casamento religioso e o batismo por cerimónias civis<sup>41</sup>. Diversos padres foram acusados de violação da lei por elucidarem os paroquianos sobre a obrigação, como católicos, de batizarem os filhos, de se casarem na Igreja e de procurarem funeral religioso para os seus mortos.

A vigilância sobre os homens da Igreja estendia-se aos comentários que faziam na vida privada. O pároco de Alfaiates foi levado a tribunal e condenado (apesar da apresentação de testemunhos abonatórios) por ter comentado desfavoravelmente, em conversa informal com os membros da irmandade, na sacristia, a lei do divórcio<sup>42</sup>. Este facto patenteia até que ponto o padre estava impedido de ter opiniões ou, pelo menos, de as expressar. Ora, numerosos portugueses eram contra o divórcio, mesmo sendo republicanos. Pode apresentar-se o exemplo de Teófilo Braga que, em 1908, se declarava contra o divórcio, em nome de «um organismo mais forte, a Família, célula de um grande aparelho» – a Sociedade<sup>43</sup>.

Dir-se-ia que um largo sector do republicanismo parecia desejar que, na República, existisse um absoluto unanimismo nas ideias, esquecendo que democracia implica a pluralidade de opiniões. Embora se declarassem calorosamente descrentes, assemelhavam-se àqueles membros de uma qualquer religião que, numa apaixonada ortodoxia, facilmente encontram posições heréticas.

Não se pode esquecer os numerosos padres que partiram para a Galiza, acompanhando os monárquicos que aí se organizaram. Certamente muitos deles teriam saído, forçados pelas circunstâncias, considerando o clima persecutório que se fazia sentir em algumas zonas. Por outro lado, terá de ter-se em atenção que, em determinados concelhos, persistiu, na República, a luta pelo poder local que existia na Monarquia. Se, anteriormente, o combate se travava entre progressistas e regeneradores, agora as rivalidades sentiam-se entre facções contrárias da República. Um caso que deu muito que falar prende-se com o padre Domingos, do concelho de Cabeceiras de Basto. Foi, provavelmente, o mais conhecido padre envolvido nessas guerrilhas. Ora, o comportamento dele está muito longe do figurino de clérigo amante do trono e inimigo da República. Aparentemente as guerras em que se envolveu e que o levaram a fugir para Espanha seriam a continuação de lutas políticas entre famílias rivais da região e que vinham do regime anterior. Aliás, a acreditar no jornal *República*<sup>44</sup>, o padre chegou a estar inscrito no partido democrático (liderado por Afonso Costa) como, outrossim, muitos da sua família. Parece ter sido adesivo e cacique, como tantos outros que não aceitaram perder o poder<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Veja-se, por exemplo, a caricatura publicada no periódico *Os Ridículos*, em 1 de abril de 1911, data do início da obrigatoriedade do registo civil. A caricatura, em fotocópia, encontra-se em Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 475.

<sup>42</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na Primeira República, p. 58.

<sup>43</sup> Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira – *O Casamento Civil e o Divórcio 1865-1910: debates e representações*. Tese de mestrado em História das Populações apresentada à Universidade do Minho. Braga: [s.n.], 1993, p. 126.

<sup>44</sup> *República*, 21/08/1912.

<sup>45</sup> Este padre incompatibilizou-se com a Igreja Católica, a quem não convinha ter no seu seio um sacerdote com um comportamento muito afastado do espírito evangélico. O padre passou ao estado secular, tendo mulher e filhos.

Um grande número de padres descontentes acabaria por partir para o Brasil. Mas, entre os que seguiram para este país sem passar por qualquer ação subversiva como insurretos na Galiza havia aqueles que não acataram a República nem resistiram (ou sentiram a inutilidade de acatar ou de resistir): simplesmente desistiram. E isso aconteceu entre pensionistas e não pensionistas<sup>46</sup> – aqueles, porque se viam alvo da má vontade de colegas e de paroquianos, e os outros, porque não aguentaram o clima de ódio e perseguições que se fazia sentir em alguns pontos do país ou, mais simplesmente, por não se acomodarem à perda de influência social. É de admitir que, em determinadas situações, num tempo de grande incremento da emigração a política republicana lhes forneceu o pretexto para abandonar um modo de vida com minguado interesse em termos económicos. Em janeiro de 1913 (pouco mais de dois anos após a revolução) uma revista católica informou que, só no estado brasileiro de São Paulo, haviam sido recebidos mais de duzentos padres do clero secular. O êxodo continuará.

Outros eclesiásticos, em vez de deixarem o seu país, optaram pelo exílio interno, fugindo de locais onde se sentiam em perigo e regressando aos lugares, mais calmos, das suas origens. O caso do arcebispo de Mitilene, D. José Alves de Matos, será, talvez, o mais paradigmático, atendendo ao elevado grau que alcançara dentro da hierarquia. Não conseguiu aguentar o clima anticlerical em Lisboa e preferiu retornar à sua terra, no concelho de Leiria<sup>47</sup>.

As dificuldades de subsistência conduziram alguns padres (possivelmente em número reduzido) a dedicar-se a modos de vida (relacionados com o comércio e a indústria) que pareciam impróprios de um sacerdote, o que gerava algum mal-estar entre muitos dos seus correligionários, por considerarem que a profissão escolhida era pouco compatível com a dignidade sacerdotal<sup>48</sup>. Quanto aos mais idosos, encontraram na sua idade o melhor pretexto para o abandono de um mester que as circunstâncias tinham carregado de dificuldades. O número de pedidos de aposentação (direito que os membros do clero haviam conseguido ainda durante a Monarquia) cresceu extraordinariamente de 1911 até 1914<sup>49</sup>.

Grande parte dos clérigos que não se abalancaram a deixar a sua paróquia procurou atravessar o conturbado período dos primeiros anos da República cumprindo discretamente as suas obrigações, esforçando-se por não chamar a atenção dos ativistas que adquiriam visibilidade um pouco por todo o país, conquanto fossem mais numerosos nos grandes centros. Essa atitude comedida irritava um tanto o catolicismo militante, que acusava esses padres de cobardia<sup>50</sup>.

Testemunhos do tempo apontam para que se possa pensar que, em 1912, 1913, 1914..., o número de republicanos fosse menor do que em 6 de outubro de

<sup>46</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 198ss.

<sup>47</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 199.

<sup>48</sup> A título de exemplo, veja-se o caso de um padre do Patriarcado que, em 1918, tinha o ofício de moleiro e que, pelas portas da freguesia, levava farinha e buscava o grão. AHP, Livro 3º: Registo de Correspondência Oficial de S. Em<sup>cia</sup> Rev<sup>ma</sup> Senhor D. António I e D. Manuel II, Anos de 1917-1930, fl. 24.

<sup>49</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 198.

<sup>50</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 314.

1910. As esperanças depositadas na mudança de regime não se concretizavam<sup>51</sup>. Não espanta que, entre os eclesiásticos, os grandes visados nas zonas mais anticlericais, se verificasse igualmente, mas talvez de forma mais patente, um afastamento da República. Fenómeno idêntico se verificava com os operários que se viam perseguidos quando encetavam formas de luta para melhoria das suas condições de vida e com a generalidade de católicos que se sentiam agredidos nas suas crenças. Para os republicanos radicais, frente à onda de descontentamento – mormente em casos de proibição de procissões, arrolamentos dos bens das igrejas, encerramento de templos, prisão de um pároco... – era muito mais cómodo incriminar os padres do que a população em geral. Compreende-se o desconforto de revolucionários que pretendiam ser os guias do povo (um povo visto como ignorante e dócil), ao ver esse mesmo povo a levantar-se contra a República.

O passar dos anos, com os desenganos decorrentes, em parte, do forte capital de expectativas não cumpridas, foi conduzindo a um acalmar de paixões. A Grande Guerra, com a cedência do poder (não obstante a hostilidade do extremismo anticatólico) quanto à presença de capelães católicos no teatro das operações militares<sup>52</sup>, o cansaço geral perante o clima de instabilidade política e social, o desaparecimento, nos órgãos superiores da governação, dos elementos mais radicais, substituídos por políticos mais conciliadores (ou mais pragmáticos), foram impulsionando um anseio de pacificação, quer entre as hostes republicanas, quer entre os que tinham mais responsabilidades dentro da Igreja. Conquanto a hierarquia católica, declaradamente, nunca tivesse apoiado a restauração do regime deposto, afirmando sempre que à Igreja era indiferente haver Monarquia ou República, é compreensível, atendendo à orientação ferozmente anticatólica da política republicana, que alguns chefes religiosos preferissem um regresso à situação anterior a 5 de outubro de 1910. Porém, foram compreendendo (sobretudo após o assassinio de Sidónio Pais e o fracasso da tentativa de restauração monárquica que lhe sucedeu), que o regresso da Monarquia era difícil, sendo preferível lutar, no seio das instituições republicanas, pelas liberdades da Igreja. O episcopado apadrinhou, assim, o surgir de um movimento que pretendia unir todos os seus fiéis em volta do Centro Católico que, no Parlamento, defendesse, democraticamente, as chamadas liberdades da Igreja.

Os militantes do Centro Católico recusavam chamar partido ao seu movimento, mas o certo é que, na prática, atuavam como as outras agremiações políticas, apresentando candidatos às eleições legislativas e lutando, agressivamente, pela sua eleição. O Centro Católico tinha, assim, deputados que, de um modo geral, se mostraram bastante cordatos para com os governos no poder.

A hierarquia esperava que, continuando a ser católica a maioria dos portugueses, o Centro conseguiria rapidamente uma considerável representação que, na Câmara dos Deputados, lograria sobrepor-se aos grupos parlamentares que insistiam na política laicizadora. Para esse desiderato, os bispos confiavam que os párocos, esquecendo ressentimentos e interesses partidários, influenciassem os eleitores

<sup>51</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na Primeira República*, p. 255ss.

<sup>52</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *Nas trincheiras da Flandres: com Deus ou sem Deus, eis a questão*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.



das suas paróquias que, disciplinadamente e obedientemente, votariam nos candidatos indicados pelos dirigentes<sup>53</sup>.

Tal pretensão, que envolvia a anuência à República, significava o sacrifício das esperanças dos que desejavam lutar, no seio da Câmara de Deputados, pela restauração monárquica. O campo católico (com o seu clero) ficou marcado por uma profunda fractura, entre os seguidores da hierarquia a atacarem a Monarquia existente antes de 5 de outubro – ou seja, a Monarquia Constitucional de cariz regalista – e os resistentes ao pretendido unanimismo católico, vistos como desobedientes e maus católicos.

Deste modo, um elevado número de párocos, nos quais era depositado o encargo quanto ao aliciar do eleitorado, parece não ter sentido grande entusiasmo ante a tarefa que lhe impunham. Em vez de seguir as orientações transmitidas pelo jornal *Novidades* (órgão do episcopado), continuava fiel ao jornal monárquico *A Época*, dirigido por Fernando de Sousa que, durante décadas, fora apontado aos fiéis como católico modelo. Segundo o testemunho do Padre Amadeu de Vasconcelos (muito conhecido pelo pseudónimo Mariotte que usava nos seus escritos) – um ex-republicano que, em Paris, se convertera às ideias de Maurras e que, mais tarde, aceitou as diretrizes do episcopado português no respeitante ao Centro Católico, incompatibilizando-se com os que permaneciam fiéis ao ex-rei D. Manuel II – um prelado português queixara-se dos males que o jornal *A Época* ia produzindo, separando o clero dos seus bispos<sup>54</sup>. Perante esta situação, Mariotte empreendeu a tarefa de apelar aos padres católicos, através de *cartas abertas* ao clero português, para que se colocassem ao lado da hierarquia, contra os rebeldes de *A Época*<sup>55</sup>, acusados de seguirem a heresia modernista.

Estes conflitos ajudam a explicar o fraco êxito do Centro Católico que nunca conseguiu os desejados resultados na sua pretensão de representar os interesses da maioria dos fiéis da religião maioritária<sup>56</sup>. As condições políticas e a debilidade numérica do agrupamento nunca permitiram que a Igreja, na prática, recebesse a recompensa pelo seu comportamento conciliador. O desejo de que, nas escolas, ainda que privadas, fosse autorizado o ensino religioso, não foi satisfeito. O extremismo republicano fez sempre finca-pé nesse último baluarte, onde se depositavam as grandes esperanças de alteração das mentalidades.

<sup>53</sup> Quando se aproximavam as eleições legislativas de 1925, um jornal católico da Beira Baixa considerava o conjunto dos eleitores católicos como um exército da “boa causa” organizado por freguesias, com o pároco a comandar, sob a direção do arcepreste e, a nível diocesano, sob a direção do bispo. *Notícias da Covilhã*, 26/07/1925, p. 1.

<sup>54</sup> *Os Meus Cadernos (Nova Série)*, nº 10, 15/01/1925, p. 309.

<sup>55</sup> A primeira carta aberta ao clero português tem a data de 15/01/1925. Em 1 de fevereiro é publicada uma segunda carta e duas semanas depois uma outra. *Os Meus Cadernos (Nova Série)*, nº 10, 15/01/1925.

<sup>56</sup> Vários episódios desta contenda foram já referidos em Maria Lúcia de Brito Moura – A Condenação da Action Française por Pio XI: repercussões em Portugal. *Revista de História das Ideias*. 29 (2008) 545-582.



---

## OS ALEVANTES POPULARES NA PRIMEIRA REPÚBLICA: CONTINENTE, AÇORES E MADEIRA, 1910-17

DAVID LUNA DE CARVALHO\*

### O fenómeno social

Alevantes, levantes, tumultos são expressões utilizadas por economia de exposição, mas que se baseiam em conceções como a de Charles Tilly, segundo as quais os movimentos sociais realizam-se através de modos de agir baseados em formas de ação bastante precisas, transmitidas e reformuladas culturalmente, ou seja através de um “repertório de ação coletiva” que pode ser tradicional ou moderno.

No nosso caso, todas as ações coletivas detetadas, todos os alevantes, enquadram-se no “repertório tradicional”, pois têm uma incidência geográfica pouco abrangente e apelam ao paternalismo.

Começemos por verificar como se podem sistematizar considerando os tipos de pretexto e uma sequencialidade cronológica de acordo com o primeiro caso.

Como se verifica, os pretextos são de âmbito médico-sanitário, político-religioso, político e económico-social.

O quantitativo dos tumultos que estudámos foi o que se apresenta no gráfico

Todos os tumultos, com todos os pretextos, localizaram-se sobretudo a norte do Mondego e foram maioritários no distrito do Porto. Os tumultos político-religiosos foram mais dispersos, os políticos ocuparam as zonas mais raianas e os económico-sociais foram mais concentrados.

Serialmente os processos conflituais de que tratamos realizaram-se em dois ciclos, um com o seu pico em 1911 e residual após 1914, englobando os alevantes com pretextos político-religiosos e políticos, e outro emergente após 1914 e com o pico em 1916, constituído exclusivamente pelas ações coletivas devido a questões socio-económicas.

### Os tumultos com pretextos médico-sanitários

Os alevantes contra medidas de controlo médico-sanitário devido a epidemias foram os primeiros a eclodir após a revolução de 5 de outubro de 1910.

A 20 de outubro de 1910, quinze dias após a revolução republicana, verificaram-se os primeiros casos de uma epidemia de *colera morbus* no Funchal. Depois de declarada a epidemia e de estabelecidas as medidas de controlo médico-sanitário, as resistências, latentes ou ativas, não tardaram. O primeiro de 14 tumultos devido às medidas de controlo médico-sanitário na Madeira verificou-se exatamente na

---

\* Doutor em História Contemporânea. Membro do Centro de Estudos de História Contemporânea, ISCTE-IUL.

cidade do Funchal no dia 1 do mês do pico de morbilidade, o mês de dezembro e pautou-se por uma tentativa de libertação dos doentes do lazareto.

No mesmo mês, na noite de 11 para 12, eclodiu o maior dos levantes contra as prescrições médico-sanitárias devidas à cólera. Os povos do concelho do Machico, nomeadamente as freguesias do Caniçal, Santo da Serra e Porto da Cruz, tocaram os búzios, sublevaram-se e desceram à sede de concelho. O administrador do Concelho e alguns influentes locais tentaram intervir pacificamente, mas além de não terem sido atendidos foram obrigados

«a porem-se à frente do povo, em direcção à capela do Senhor dos Milagres. Ali foram obrigados a ajoelhar e a fazer oração [impondo-se] ao Snr. Administrador do Concelho o compromisso de «administrar pela lei antiga», depois do que seguiram para o forte do cais [onde se previa a instalação do posto de isolamento]. O Snr. Administrador do concelho, a quem entregaram uma bandeira monárquica içada num pau, foi obrigado a fixá-la na esplanada do mesmo forte, levantando-se por essa ocasião muitos vivas»<sup>1</sup>.

No continente, a 15 de fevereiro de 1911, e em Castelo Branco, eclode também um tumulto devido à proibição da realização de uma procissão devido ao perigo de contágio no contexto de uma epidemia de varíola. Este tumulto foi tão importante que acabou por ser considerado o caso fundador das resistências de âmbito político-religioso, tendo constituído mesmo o pretexto para a elaboração do primeiro “Decreto Proibitivo” relativamente aos cultos, a 15 de fevereiro de 1911.

Outro dos pretextos dentro do âmbito médico-sanitário foi o da obrigatoriedade da revacinação. Em abril de 1911 alguns concelhos do distrito da Guarda, especialmente o de Celorico da Beira, tinham sido palco de grande resistência à revacinação antivariólica que parece ter sido, embora a uma escala muito menor, o equivalente português à “revolta da vacina” ocorrida na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1904<sup>2</sup>. Em todas as povoações do concelho, corria a «galga [...] de os professores tirarem o sangue dos seus alunos – debaixo da cova do braço – para com ele escreverem os seus nomes, deles alunos, no livro da Maçonaria!!!...»<sup>3</sup>.

As próprias autoridades tiveram de recorrer à ajuda do clero, pedindo-lhe para desmistificar tal ideia.

Finalmente, a última grande categoria de levantes com pretextos de natureza médico-sanitária teve a ver com a reafirmação da proibição de enterramentos dentro de igrejas. De facto a República voltou a legislar sobre a questão dos enterros no interior das igrejas a 10 de novembro de 1910<sup>4</sup> e existem registos sobre este tipo

<sup>1</sup> *O Mundo*, nº 3643, 1910/12/20.

<sup>2</sup> Entre os dias 10 e 18 de novembro de 1904, a cidade do Rio de Janeiro viveu o que chegou a ser considerado como a revolta popular mais terrível da República. Envolvendo cerca de 3000 revoltosos, a revolta teve como pretexto uma lei que tornava obrigatória a vacina contra a varíola e, como consequência da repressão, saldou-se em 30 mortos, 110 feridos e 1000 detidos. (Cf. J.C. Meilhy; C. Bertolli Filho – *Revolta da Vacina*. S. Paulo: Ática, 1995).

<sup>3</sup> In José Leite Vasconcelos – Opúsculos. Vol. V: *Etnologia, Parte I*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1938, p. 597.

<sup>4</sup> Oliveira Marques foi um dos primeiros a assinalar este facto ainda muito despercebido pela historiografia. Cf., A. H. Oliveira Marques – *Igreja, Igrejas e Cultos*. In Joel Serrão; A. H. Oliveira Marques – *Nova História de Portugal*. Vol. XI, p. 494.

de inumações nos distritos de Viana do Castelo, Braga, Bragança, Castelo Branco e Vila Real de Trás-os-Montes.

Como exemplo de tumultos contra a referida reafirmação de proibição, sabemos que a 2 de junho de 1911 eclodiu um tumulto em S. Mateus da Ribeira, Terras do Bouro, Braga, contra a tentativa de trasladação de um corpo para o cemitério, tendo sido necessária a intervenção de uma força de 30 praças de cavalaria. Embora se tivessem verificado prisões, a resistência popular foi de tal dimensão que a trasladação só se realizaria cerca de dois meses depois, a 21 de julho<sup>5</sup>.

### Os tumultos de âmbito político-religioso

O primeiro grande conjunto de alevantes com pretextos político-religiosos ocorreu no âmbito dos cultos. A 20 de fevereiro de 1911, com a data de 18, surgiu um decreto sobre a obrigatoriedade do registo civil que interferiu com o normal decorrer dos cerimoniais fúnebres religiosos, proibindo-os em espaço público não especificamente religioso.

De facto a “Lei do Registo Civil Obrigatório”, no seu artigo 269º, determinava que os cortejos fúnebres «não poderiam ter carácter público diferente pelo facto de serem civis ou religiosos»<sup>6</sup>. Pressupondo-se o primado do civil e não se aludindo a qualquer possibilidade para a sua permissão, a sua interpretação óbvia e imediata foi a de que “proibia” os cortejos fúnebres religiosos.

A 3 de março de 1911, no concelho de Lousada, distrito e diocese do Porto, eclodiram os primeiros três tumultos tendo como pretexto a referida proibição e, especificamente, a tentativa do seu cumprimento pelos próprios párocos. Isto mesmo depois de, com medo de «conflitos passionais de natureza religiosa», terem surgido circulares substituindo a proibição por medidas apenas restritivas como a da necessidade de pedido de autorização ao poder civil.

Mesmo com todas as medidas de desanuviamento posteriores ao decreto de 18 de fevereiro de 1911, surgem três tumultos com a singularidade de preconizar um objetivo global: preservar o *statu quo* político-religioso anterior à República. Estes casos localizaram-se em regiões muito periféricas e ocorreram todos em 1911, antes da publicação da “Lei da Separação”. O primeiro destes conflitos verificou-se a 28 de março no Nordeste de S. Miguel nos Açores, o segundo a 9 de abril em Fontelonga, Carrazeda de Ancião, Bragança, o terceiro a 16 do mesmo mês em S. Vicente, no Funchal.

No Nordeste, por exemplo, chegou a exigir-se e a conseguir-se uma autorização, por escrito, para que todos os atos religiosos, nomeadamente os enterros religiosos, continuassem a realizar-se como antes, pela “Lei Antiga”.

Depois da lei da separação, que consagra a desdramatização da lei do registo civil, continuam a suceder levantes, mas agora devido sobretudo ao clero não

<sup>5</sup> Cf. *Comércio do Minho*, nº 5704, 8/6/1911; nº 5722, 22/07/1911.

<sup>6</sup> Cf. *Diário do Governo*, nº 41, 20/02/1911, p. 660. No jornal *O Mundo*, transcrito por muitos outros periódicos regionais, fez-se uma resenha da nova legislação sobre os cultos e, em dois pontos, escrevia-se: «1-O Decreto de 15 de fevereiro proibiu o culto externo, salvo com a autorização da autoridade administrativa, 2-O Código do registo Civil estabeleceu que os funerais religiosos não se podem assumir publicamente como tal» (Cf. *Ecos do Minho*, nº 21, 19/03/1911).

pedir autorização ao poder político para efetuar procissões, de modo a não lhe demonstrar o reconhecimento de legitimidade em matéria religiosa. Não obstante, o número destes conflitos é cada vez menor devido, sobretudo, a uma grande descentralização do poder de atribuir as licenças que chega a pertencer aos regedores.

Ainda no âmbito político-religioso, a partir de 4 de março de 1911 – antes da Lei de 20 de abril de 1911 – eclodiram também alevantes cujo pretexto teve a ver com a desobediência do clero, sobretudo devido à proibição de leitura da Pastoral dos Bispos Portugueses ao clero e aos fiéis e com as consequentes ações de fiscalização. Os casos onde o poder político se deparou com maior número de desobediências sucederam especialmente nas parcelas dos distritos abrangidos pela diocese do Porto, no próprio distrito do Porto e no distrito de Aveiro<sup>7</sup>. Os registos recolhidos são unânimes em considerar que os tumultos foram em defesa dos párocos e, na sua esmagadora maioria, revelam-nos que estes levantes se deveram à expectativa da sua detenção e não à sua detenção de facto.

A terceira e última categoria dos alevantes no âmbito político-religioso relaciona-se com os bens e a organização das igrejas. A sua expressão máxima ocorreu já depois da Lei da Separação, sobretudo com a oposição aos arrolamentos dos bens das igrejas. Foram também estes tumultos que colocaram Trás-os-Montes na geografia dos alevantes de natureza político-religiosa.

Para exemplo podemos citar os tumultos contra os arrolamentos no distrito de Bragança em agosto de 1911, envolvendo cinco localidades.

Em S. Clemente, Celorico de Basto, Braga, no dia 2 de agosto, as espingardas foram apenas exibidas, mas em Bragança as «armas de fogo» conjuntamente com «foices, chuços, machados, espetos e ganchos de ferro» chegaram a ser apontadas às comissões. No dia 17, no concelho de Mogadouro, em Brunhoso, com participação das populações de Remondes e Soutelo Mourisco e depois de um novo caso de abertura de sacrários em Mogadouro que indignou todo o concelho, os agentes da comissão de inventários «foram obrigados a dar vivas à Santa Religião e à Monarquia, com a ameaça de uma arma de fogo apontada». Ainda em agosto e em Bragança, no dia 23, a população de Fonte Longa, freguesia de Vilariça, Carrazeda de Ansiães, «preparava-se para receber a comissão a tiro mas esta apresentou-se com uma força militar e nada lhe sucedeu».

### **Os levantes com pretextos políticos**

Os pretextos para estes tumultos são sobretudo dois: a oposição à propaganda republicana, civil ou militar (36 tumultos), e o apoio aos incursionistas monárquicos (99 tumultos).

A oposição à propaganda republicana é o único caso de tumultos políticos que antecede o 5 de outubro de 1910. Estes tumultos contra o republicanismo che-

<sup>7</sup> A 5 de março de 1911 nas freguesias do Concelho de Aveiro pertencentes à diocese do Porto: Aveiro, Arouca, Moldes, Burgos, Stª Eulália, Rossas, Canelas, os respetivos párocos leram parcialmente a Pastoral. Devido a este facto foram intimados a comparecer junto do Administrador no dia seguinte, ficando em liberdade sob condição de no dia 7 se apresentarem no Governo Civil do Porto. (Cf. *Gazeta de Arouca*, nº 289, 11/03/1911).

garam a motivar reflexões sobre o que poderia vir a suceder no caso de os republicanos continuarem a manifestar-se em zonas menos favoráveis.

Em setembro de 1909 o administrador do concelho de Tomar terminava o seu relatório ao governador civil de Santarém sobre um conflito ocorrido na freguesia da Serra, concelho de Tomar, dizendo que era de lamentar que a continuação de comícios republicanos organizados em vários pontos do país contribuísse “de forma assombrosa para a anarquia dos espíritos, levando as populações rurais, do seu natural pacíficas e ordeiras, aos maiores desmandos, às maiores violências, aos embates mais terríveis, ficando ainda como sementeira daninha, ódios profundos entre populações e vizinhos que no futuro devem produzir factos de uma anarquia perigosa”<sup>8</sup>.

Depois, já na Primeira República decorreu o que parece ter sido o primeiro envolvimento dos militares em propaganda política e ideológica tendo como referente fundamental a “Lei da Separação”.

A primeira iniciativa de ações de propaganda republicana por meio do exército envolveu a 2ª Divisão Militar que abrangia os distritos de Viseu e Guarda e, com exceção do concelho do Fundão, o distrito de Castelo Branco. O seu objetivo foi o de obstar a previsíveis tumultos dos paroquianos devido à expectativa de uma greve dos párocos como reação à publicação da “Lei da Separação”. A 31 de maio de 1911, um mês após a publicação da “Lei da Separação” e um dia antes da sua entrada em vigor, a Secretaria da Guerra autorizou a deslocação de tropas para propagandear as Leis da República, em especial a “Lei da Separação do Estado das Igrejas”.

Com um objetivo idêntico à missão anterior, a segunda ação militar de propaganda foi promovida pelo Diretório Republicano em conjunto com alguns militares e destinou-se aos distritos de Vila Real e Braga. O primeiro distrito percorrido, entre 1 de julho e 5 de agosto, foi o de Vila Real de Trás-os-Montes. No distrito de Braga a propaganda militar iniciou-se a 5 e terminou a 13 de agosto de 1911.

A reação mais violenta aconteceu a 27 de julho de 1911 na localidade de «Palheiros de Baixo» no concelho de Murça, Vila Real de Trás-os-Montes. Quando a Missão se aproximou da localidade ouviu-se «vivas à Monarquia» e «morras à República». O povo apresentou uma atitude desconfiada e hostil. Homens e mulheres com foices roçadeiras cercaram os oradores dizendo que não os queriam ouvir porque eles queriam roubar os Santos. Apesar da perseguição popular com o arremesso de pedras, os propagandistas conseguiram fugir no seu carro puxado por cavalos.

Os alevantes de apoio aos incursionistas monárquicos ocorreram sobretudo em setembro e outubro de 1911 e julho de 1912, refletindo a sua tentativa de coordenação com as colunas incursionistas monárquicas. Assim, relativamente a outras variedades de resistência, as ações de apoio ao incursionismo foram ofensivas, geralmente armadas e coordenadas a um nível que transcendeu a relação de vizinhança entre freguesias constituindo movimentos concelhios e interconcelhios, deslocando-se em conjunto para as sedes de concelho com o objetivo de corresponder ao movimento monárquico.

<sup>8</sup> Cf. *O Rebate*, nº 81, 23/02/1911.

Demonstrando a importância atribuída à rebelião interna, Paiva Couceiro chegou a explicar que a ação incursionista longe de ter constituído uma tentativa de conquista do país, ter-se-ia pautado sempre pela sua dependência de movimentos internos que lhe superasse a debilidade das suas colunas. Estes movimentos teriam por objetivo a sua intervenção como um pretexto para uma rebelião contra o regime<sup>9</sup>.

Existem muitas e pormenorizadas menções a motivações religiosas nos movimentos de apoio às incursões.

Para exemplo podemos reter que *Felgueiras* tinha sido surpreendida na manhã de sábado, dia 30 de setembro de 1911, pela aglomeração de milhares de homens e mulheres das diferentes freguesias do concelho. Munidos de espingardas, varapaus, foices e machados, esta multidão percorria o largo e as diversas ruas em manifestações a Couceiro, à Monarquia, a D. Manuel, à Religião Católica e morras à República, tendo chegado a arvorar uma bandeira azul e branca na varanda dos Paços do Concelho<sup>10</sup>. Em Santo Tirso avultava o «mulherio» cantando «o Avé e ladainhas...» e, falando-se dos líderes do movimento de cada freguesia, dizia-se que eram os párocos e «outras pessoas gradas». Em Castelo Branco e Bragança o mesmo se passou e pode saber-se que em Macedo de Cavaleiros as palavras de ordem vitoriam de novo a bandeira das «Cinco Chagas» em associação com a Santa Religião e a Monarquia. Além disto o primeiro gesto dos revoltosos foi o de libertar um padre que estava preso com o seu pai na cadeia local<sup>11</sup>.

### Os Alevantes de âmbito económico-social

Embora os problemas de abastecimento cerealífero fossem anteriores à República, desde 1910, até ao termo de 1917 eclodiram numerosos tumultos tendo como pretexto a escassez e carestia devido a atravessamentos e açambarcamentos.

Na sua esmagadora maioria, estes conflitos não se pautaram pelo impedimento da circulação de cereais no concelho nem pelo seu saque. Verificou-se o respeito por um espaço, considerado legítimo, de circulação – o concelho – e a fixação de um preço, considerado justo, para as transações foi escrupulosamente respeitado. Geralmente os bens apreendidos eram levados para junto dos paços do concelho e entregues à supervisão do administrador, este era compelido a tabelar os bens de subsistência apreendidos tendo em consideração o «preço justo» que todos pudessem pagar. Além disto também se recordava à autoridade concelhia o costume imemorial de que o comércio de cereais apenas podia decorrer na área do concelho em tempo de crise. Esta economia moral não era estranha às autoridades; muitas vezes estas colaboravam diretamente com as populações no processo de vigilância do atravessamento e/ou açambarcamento de grãos.

No continente, o concelho de Lousada, distrito do Porto, foi o mais representativo de tumultos contra a escassez e o encarecimento de subsistência. Nos arqui-

<sup>9</sup> In Carlos Malheiro Dias – *Ciclorama crítico de um tempo: antologia*. Lisboa: Veja, 1982, p. 106–107.

<sup>10</sup> Cf. *O Jornal de Felgueiras*, nº 6, 06/10/1911.

<sup>11</sup> Cf. *República*, nº 281, 25/10/1911.



pélagos, o melhor exemplo ocorreu no concelho de Nordeste na Ilha de S. Miguel nos Açores.

Em Lousada os tumultos contra a escassez e a carestia sucederam-se durante quatro anos: 1912, 1915, 1916 e 1917.

Em 1912 nas freguesias de Nespereira e Nevogilde, a simples eminência de um levantamento popular contra o açambarcamento de milho foi suficiente para que este fosse colocado no mercado.

Em 1915, contudo, a ameaça de tumultos populares já não bastou. A resistência iniciou-se em maio, perdurou até dezembro e prosseguiu nos primeiros meses do ano de 1916. Nesta fase a luta não foi apenas contra o açambarcamento, mas também contra o atravessamento de bens de subsistência e, se em maio ainda não se tinha evocado um «preço justo» nem tinha havido a intervenção de força militar para a repressão de tumultos, a partir daí estes elementos foram usuais.

No Nordeste de S. Miguel os alevantes com motivações sociais e económicas estiveram associados aos pretextos de natureza religiosa. Em 1911 os pretextos económico-sociais decorreram do atravessamento de milho e a apropriação de foros votivos de “matos do povo”. Uma das nossas fontes orais explicava que os alevantes tinham sido quase todos na época da implantação da República uma vez que havia leis muito rigorosas na Igreja. O povo tê-las-ia considerado instrumento de tirania e por isso se levantava cantando quase sempre: «Queremos paz! ... Queremos alimentos! ...».

A associação entre «paz» (político-religiosa) e «alimentos» no Nordeste enquadrava-se numa cultura de resistência concelhia que utilizava os mesmos meios de luta independentemente do seu pretexto. Com a aparente anuência de todas as comunidades do concelho, apenas as que eram fronteiriças com concelhos vizinhos se levantavam. Eram elas que podiam ter a certeza de que uma travessia de produtos de subsistência era um “atravessamento”, ou seja, uma travessia para outro concelho, considerada ilegítima pelos costumes da população concelhia, assim especializaram-se na vigilância e resistência.

Qual a relação entre os vários tipos de alevantes? A resposta já é óbvia: o processo laicizador, pois se é claro que a relação entre os políticos-religiosos e os políticos é estreita, também existem alguns elementos, além do Nordeste, que relacionam o ciclo de levantes económico-sociais com os político-religiosos:

Em Lousada, por exemplo, verifica-se o enquadramento da questão económica numa moralidade com envolvimento religioso através de uma aproximação do clero católico aos seus paroquianos.

Logo em outubro de 1911 um dos párocos de Lousada tinha estabelecido um vínculo moral entre a “impiedade” republicana e a continuidade de uma política fomentadora de crises cíclicas de abastecimento; o mal-estar económico do povo devia-se à República. Esta não tinha conseguido evitar o encarecimento dos géneros de subsistência, «pois em vez de beneficiar os pobres gastava na criação de escolas».

O padre de Lousada não foi um caso único, depois da revolução republicana tornou-se patente que alguns membros do clero passaram a incidir sobre a política social e económica do novo regime. O seu intento era o de demonstrar que, face à

mesma política da Monarquia Liberal, os republicanos tinham piorado a vida das comunidades por terem eclipsado a base da moral com a «destruição» da religião que empreendiam, tendo passado a haver muito menos escrúpulos nos negócios. Tentando reerguer essa moralidade de carácter económico e social, algum clero centrou-se na reabilitação de instituições muito antigas de assistência económica com fundamentos morais e religiosos: os “Montes da Piedade”.

Em novembro de 1911 a questão dos Montes da Piedade foi colocada a nível nacional. Através do Projeto para a Obra do Fundo do Culto, o clero católico desobediente à República referia que as medidas de milho que se recolhessem constituíam um celeiro anexo à “Beneficência Cristã”. Dele cada chefe de família poderia obter, mediante fiador idóneo, as medidas que necessitasse para seu uso, ao preço de 500 reis por um prazo que se julgasse conveniente.

Em 1913 os apelos na “Boa Imprensa” à formação de sindicatos agrícolas católicos com o objetivo de responder às «perseguições do governo anticlerical» reavivaram a questão. Apontando exemplos estrangeiros, nomeadamente o da criação de caixas rurais de crédito popular na Alemanha, considerava-se estas associações como fortemente potencializadoras de uma ação moral católica. Assim convidava-se os párocos rurais e «todos os homens de boa vontade» a consagrar-se «à grande e generosa empresa, praticando na *vida social* a profissão religiosa por meio da caridade cristã cuja origem e fonte [era] o amor de Deus»<sup>12</sup>.

O apelo à ação social da Igreja Católica no domínio agrícola como modo de resistência ao governo considerado antirreligioso da República parece ter surtido algum efeito apenas em 1916, ano de maior resistência à escassez e à carestia. O pároco da freguesia dos Milagres no concelho de Leiria reavivou efetivamente a tradição dos “Celeiros Paroquiais”, reabilitando-os e contrapondo-os ao Celeiros Concelhios de modo a concorrerem com o poder político-administrativo no controlo das crises de subsistência e demonstrar que a Igreja era a melhor guardiã de uma economia moral de fundamento católico.

Outra das relações interessantes entre o conjunto dos tumultos de âmbito económico e social de repertório tradicional e a religiosidade das populações resultou do facto de o pico do seu contraciclo ter estado associado a um crescendo inusitado de aparições.

Os anos de 1916 e 1917 foram aqueles em que os tumultos com motivações económicas e sociais tiveram a sua maior expressão, mas também aqueles em que se verificou um imenso crescendo de milagres sob a forma de Aparições. A importância destas Aparições deve ter em conta que seis delas – em Fátima – deixaram a sua marca duradoura até hoje com a constituição de um culto nacional inexistente até então.

A relação entre os tumultos com motivações sociais, sobretudo em defesa da subsistência, e o crescendo de milagres não sendo linear tem de ser contextualizada na intervenção portuguesa na I Grande Guerra. Num contexto de sofrimento proporcionado pela escassez, pela grande especulação com a subsistência e pela

<sup>12</sup> *Correio da Beira*, nº 190, 22/01/1913.

incorporação massiva de soldados para a frente de combate com todas as suas consequências, o tema fundamental de todas as Aparições foi precisamente a guerra. A guerra de que as Aparições falaram teve, porém, uma característica que tudo leva a crer ter decorrido do «rigorismo» teológico com que as missões populares apresentavam o seu Deus: a guerra era um «Castigo de Deus» contra a impiedade republicana e aqueles que a permitiram.



---

## ASPETOS DA LUTA POLÍTICA E DO REPUBLICANISMO NO CONTEXTO DA DIOCESE DO ALGARVE

AFONSO DA CUNHA DUARTE \*

### **1. A situação da Igreja nos finais do século XIX e início do século XX**

As atitudes e comportamentos que se verificaram no Algarve na Primeira República, com a Lei da Separação, e com diversas expressões de resistências e acatamento, culminam toda a ação levada a cabo durante o século XIX e início do século XX.

A implantação da República no Algarve teve alguma singularidade e D. António Barbosa Leão, em tempo oportuno, procurou dar uma resposta às novas situações ocorridas. A atrocidade e a violência contra o clero são uma continuação da mentalidade herdada do século passado. No Algarve, a luta entre os partidários de D. Pedro e D. Miguel foi feroz e uma parte do clero secular e regular aderiu a uma das facções. A Igreja, depois de mantida a ordem pública com a expulsão de D. Miguel, vai ser duramente atacada por ter tomado parte no conflito.

Para melhor compreendermos o eco e o curso dos acontecimentos dos primeiros anos após a implantação da República, recordemos alguns antecedentes e episódios da história política e religiosa da região desde o século XIX.

1. A Igreja no Algarve, nas lutas liberais (1828-1834), ficou desorganizada e o caos espalhou-se da orla marítima até à serra. Quando rebentou o conflito entre absolutistas e liberais, o clero algarvio, secular e regular, intrometeu-se na política. Uns aderiram de livre vontade, mas houve quem fosse coagido para ficar com os rebeldes miguelistas ou com os liberais e a jurar fidelidade a D. Miguel e à Rainha. O clero e o Bispo foram manipulados e obrigados a aderir ora a D. Pedro, ora a D. Miguel. A guerra civil transforma-se numa guerra contra a Igreja. Num domingo, à Estação da missa, lia-se um comunicado dos partidários de D. Pedro e, no domingo seguinte, outro a favor de D. Miguel. Nos livros da *Visitações e Decretos* encontram-se comentários violentos redigidos pelo clérigo copista, à margem das pastorais, nada abonatórios desta situação<sup>1</sup>. O clero aderiu a uma das facções e a Igreja tem no seu seio irmãos inimigos.

---

\* Licenciado em Estudos Clássicos e Portugueses. Presbítero na Congregação do Espírito Santo. Diretor do Arquivo da Diocese do Algarve.

<sup>1</sup> Em geral são contra D. Miguel.

2. Além dos religiosos algarvios, aportaram no Algarve religiosos fugitivos de outras localidades e não houve a necessária informação. Não se averiguou o *curriculum vitae*, a idoneidade e a sua aptidão. Apareceram religiosos que tinham fugido dos conventos, que não obedeceram aos seus superiores e tiveram guarida no Algarve e alguns entraram na luta fratricida. A diocese colocou pessoas inábeis em paróquias e o bispo foi acusado de ordenar presbíteros pessoas indignas que passado um mês já tinham desaparecido.

3. O bispo do Algarve, D. António de Figueiredo (1824-1833) publicou pastorais em que se apelava a fidelidade a D. Miguel. Como sabemos, vencida a resistência miguelista, os eclesiásticos nomeados por D. Miguel abandonam os cargos e o Governo fica com poderes para nomear e apresentar as nomeações eclesiásticas. As ordens religiosas são consideradas raiz de todas as desgraças e a sua existência não é compatível com o progresso do século<sup>2</sup>.

O seminário serviu de quartel para a tropa e oficiais<sup>3</sup>. D. Miguel é aclamado rei em Faro (29/04/1828) e o bispo assiste ao ato. Os apoiantes de D. Miguel são derrotados no Cabo São Vicente (5/06/1833) e a cidade de Faro é ocupada no final do mês. No dia 27 de junho, ao amanhecer, divulgou-se a notícia do desembarque libertador e foi um dia de júbilo. Os «malhados» respiraram o ar da liberdade e «os velhacos corcundas» o terror<sup>4</sup>. O bispo retira-se da cidade apesar de ser convidado a regressar pelo Duque de Palmela.

4. Acabada a guerra civil, o anticlericalismo reinante ditou as suas leis. O bispo é expulso e o Governo nomeia António Bernardo da Fonseca Moniz, Bispo do Algarve (1840-1854), que não foi confirmado pela Santa Sé e, por isso, se tornou um bispo cismático. Veio para o Algarve ao serviço da Rainha e não da Igreja<sup>5</sup>, e a sua tarefa foi vigiar o comportamento dos padres apoiantes de D. Miguel, suspendê-los ou tirar-lhes os cargos que exerciam, para não terem meios de subsistência, e não para pôr ordem na anarquia reinante. Esta instalou-se e com muita dificuldade a Igreja controlou a situação nas paróquias. Os clérigos apresentados por D. Miguel eram «maus eclesiásticos e indignos párocos, os quais, afastando-se do espírito do Evangelho, abusaram do seu sagrado ministério, ligando-se a esse partido injusto e feroz contra o legítimo trono e contra a pátria». Os párocos foram usados para o serviço administrativo e eleitoral, como se fossem meros funcionários públicos e os cartórios paroquiais transformaram-se em repartições do Ministério da Justiça. O comportamento e a ação do clero denunciam, em certa medida, subserviência e mais crença na Secretaria de Estado dos Negócios Eclesiásticos do que no Evangelho.

<sup>2</sup> Cf. Decreto de 23.08.1833.

<sup>3</sup> Reabriu em 1851.

<sup>4</sup> Arquivo Histórico Diocesano do Algarve (AHDA), Bispado, Chancelaria, Bispos, cx. D. Marcelino Franco, correspondência familiar.

<sup>5</sup> Em Coimbra teve a mesma atitude.

Após o restabelecimento da paz, alguns soldados e oficiais ficaram sem emprego e bateram à porta do Bispo para alcançarem um lugar como serventuários de uma sacristia<sup>6</sup>.

5. No meio desta contenda, entre o clero, houve quem apostatasse, quem perdesse o uso da razão e quem enveredasse pela bebida e pela vida de vagabundo. Há ainda a registar os idosos e doentes (poucos) que morreram de «desgosto», «a chorar», na miséria com um ataque de «apoplexia». Também sofreram perseguição política os que mantiveram a neutralidade durante o conflito, por não apoiarem a causa da Rainha ou conviverem com os miguelistas. Mas estes enfrentaram a situação sem medo e tentaram pôr cobro ao descabimento do governo da Diocese. Cerca de sete dezenas de sacerdotes religiosos foram aceites para ajudarem os párocos. Muitos religiosos regressaram à sua terra natal e foram recebidos pela família e pelos párocos.

As informações obtidas são do vigário da vara, de cada uma das vigarias em que estava dividida a Diocese do Algarve, e dos priores, e coincidem no essencial<sup>7</sup>. Mas as listas estão incompletas. Extraviaram-se vários fólios. O inventário foi completado pelas informações contidas nas provisões de nomeação de cargos eclesiásticos e nos processos do clero. O rol dá-nos uma visão do que se passou na Igreja do Algarve.

A maior parte do clero diocesano aderiu a D. Pedro e alguns foram perseguidos violentamente pela facção de D. Miguel. Outros tiveram de fugir ou foram presos e deportados pelo “crime de rebelião”, isto é, por não terem assinado o termo de aclamação a D. Miguel, e serem afetos à «Constituição desorganizadora, perniciososa e destruidora». O elenco da chocarrice acusatória é vasto e trivial e opõe-se a uma declaração abonatória das vítimas. A acusação dos vereadores miguelistas da Câmara de Lagos até pode servir de “modelo” para situações idênticas<sup>8</sup>: «No púlpito como em particular é um exaltadíssimo constitucional, ensinando doutrinas contrárias à sã moral, ao altar e ao trono, a ponto de proferir blasfémias».

A cidade de Tavira entrou em convulsão anárquica. A revolução estava na rua e venceu o mais forte. Em cada esquina havia um “olhêro” para denunciar. E houve sangue sobre a terra. Uma avalanche de religiosos saiu dos conventos e aderiu à facção de D. Miguel. Em Lagos, Alcantarilha e Lagoa a luta foi também renhida.

6. Nesta contenda a Igreja no Algarve caiu num caos: 27 sacerdotes foram suspensos (10 seculares e 17 regulares), por terem tomado atitudes indignas do estado clerical e haver usurpação de jurisdição. Ficaram suspensos os que denunciaram e entregaram às autoridades da sua facção os inimigos, os que se serviram do púlpito para propaganda partidária, os que tomaram atitudes exaltadas, bizarras e fundamentalistas, os que pegaram em armas, os que fizeram munições, e ainda

<sup>6</sup> AHDA, Chancelaria, cx. Sacristães.

<sup>7</sup> Há variantes nos nomes e nos institutos religiosos.

<sup>8</sup> AHDA, Chancelaria, Clero: António Caetano da Costa Inglês.

os que tiveram má conduta moral, os que colaboraram em saques de aldeias, em incêndios de casas e de residências paroquiais, em roubos de Igrejas (quadros com pinturas a óleo, pratas e dinheiro) e na destruição de documentação (v. g. Alcantarilha, Pechão). Há ainda a considerar mais três fanáticos que foram suspensos por atitudes excêntricas («o padre do chocalho», o padre dos «morram os malhados», o padre que colocou o «retrato de D. Miguel, no trono, ao lado do SS.<sup>mo</sup> exposto») e mãos criminosas. Os que pegaram em armas pela causa da Rainha não foram suspensos. 17 clérigos presos (6 seculares e 11 regulares) pela conduta política e por crimes de delito comum. 9 foram assassinados à queima-roupa (6 seculares e 3 regulares). 12 clérigos religiosos pegaram em armas, defenderam a sua facção, denunciaram, prenderam e mataram. 55 sacerdotes fugiram temporariamente das paróquias. Não sabemos exatamente o número de todos aqueles que sofreram perseguição, mas a mostra dá-nos indicações do que passou no Algarve durante a guerra civil. Foram arrolados na maçonaria<sup>9</sup> e na lista de homens perigosos 34 sacerdotes. Eram considerados como os mais influentes, bem conceituados e que não aderiram a nenhuma das facções. Até humildes sacerdotes da serra foram arrolados em Lagos. E os implicados não sabiam de nada....

7. Quando surgiu a paz, foi difícil reorganizar as paróquias e os bispos tiveram muita dificuldade em regularizar a situação. A Diocese ficou abalada nas suas estruturas, várias paróquias viram-se privadas dos seus párocos e algumas encerraram devido aos descatos. Estes proliferaram e ninguém estava seguro e em paz. O boato, a difamação, a calúnia, a denúncia, o julgamento sumário, a perseguição, estiveram na ordem do dia. Em certos momentos reinou a anarquia e a facção mais aguerrida ditou as suas leis. Os bispos D. Joaquim de Santa Ana Carvalho (1819-1823), D. Bernardo António de Figueiredo (1824-1833), D. António Bernardo da Fonseca Moniz, D. Carlos Cristóvão Genuês Pereira (1855-1863) e D. Inácio do Nascimento Moraes Cardoso (1864-1871) e *sede vacante* (1871-1884) pouco contribuíram para resolver o estado calamitoso da diocese.

8. D. António Mendes Belo (1885-1908) herdou a diocese do Algarve neste estado caótico. Além disso, encontrou vários focos republicanos “assanhados” e anticlericais e maçónicos, sobretudo no litoral.

Os escritos de José d’Almeida, Afonso Costa e Teófilo Braga eram difundidos na imprensa anticlerical e republicana algarvia. A Igreja era posta em ridículo por apoiar a monarquia. A propaganda republicana difundira-se, sobretudo na orla marítima do Algarve

Na primeira visita pastoral à diocese (1886), constatou da ignorância religiosa nas freguesias, da preocupação de uma parte do clero com as hortas e os negócios mais do que com as suas funções religiosas, e da ausência de evangelização.

Sendo um bispo austero e disciplinador, começou a obra da restauração da Diocese pelo clero e pela reorganização das paróquias. Iniciou uma “revolução” cul-

<sup>9</sup> Há mais de 200 textos dos papas sobre a maçonaria. D. António também escreveu sobre a maçonaria. Cf. AHDA, Chancelaria, Bispos: D. António Barbosa Leão.



tural dentro da Igreja do Algarve, para responder às novas realidades. Foi chamado para Lisboa e não teve tempo para reorganizar a diocese, mas abriu o caminho a D. António Barbosa Leão.

## 2. A República e D. António Barbosa Leão

1. Quando se implantou a República, em geral, foi aceite pela população, mesmo na zona da serra. Há apenas situações esporádicas de manifestações monárquicas. As freguesias proclamaram a República e não houve ajuste de contas. Houve foguetes e folgedos por toda a parte. Surgiram jornais “independentes” orientados por sacerdotes, mas, na verdade, eram monárquicos e tiveram efêmera existência. Os jornais de índole republicana, os comícios, palestras e centros republicanos já tinham difundido, desde o século XIX, o ideal republicano. Por aclamação popular são eleitas as “novas autoridades” republicanas algarvias que foram depois confirmadas por Lisboa. Pela correspondência cruzada entre alguns republicanos algarvios<sup>10</sup>, estava tudo preparado para estas nomeações; já sabiam a lista dos titulares e os cargos a exercer. Por isso, as nomeações republicanas foram feitas a «contento de todos».

D. António Barbosa Leão (1908-1919) teve uma pesada herança, mas teve mão firme para esclarecer e orientar o clero e os fiéis, para não se repetir o descabro do século anterior. Leu os sinais dos tempos e não perdeu o tempo em querelas. Procura manter o clero fiel ao Bispo e não perdoa qualquer desvio. Não tolera que o clero se intrometa na política. Deseja um clero zeloso, digno, ilustrado, culto e disciplinado. Os que não obedeceram às normas estipuladas vão ser severamente punidos e os “arrepentidos” têm de se retratar publicamente num jornal da região e da capital.

Perante a agressividade, respondeu em tempo oportuno às injustiças e difamações e prestou toda a atenção em defender o clero, na sua atualização e formação, e debruçou-se sobre a formação dos leigos. Separou a Igreja do Algarve do poder político e da Lei da Separação. Aprofunda as iniciativas do seu antecessor e orienta a diocese para responder às novas situações que a República criou.

Embora sendo monárquico constitucionalista, aceita o novo regime republicano, anseia por uma separação entre a Igreja e Estado, mas não contava com a odiosa Lei da Separação. Aceita as leis republicanas, exceto aquelas que põem em causa a liberdade de ação da Igreja. Houve foguetes, festejos, morteiros, vivas e morras por ocasião da promulgação da Lei da Separação. Abriu-se a torneira do palavreado contra a Igreja aliada da monarquia, mas D. António não cede. A lei põe em causa a liberdade da Igreja.

2. O Governo proíbe a leitura da Pastoral Coletiva do Episcopado e o Bispo não impede a sua leitura. Esclarece Afonso Costa que não tencionava impedir os párocos de lerem a Pastoral à Estação da Missa. O clero sabe muito bem o deve fazer e não precisa das instruções do senhor doutor. A Pastoral foi lida em várias paróquias. Segundo uma informação do Governador Civil, na véspera, administra-

<sup>10</sup> V. g. Bernardo de Passos, João de Sousa Uva, Júlio Rosalis, António Galo, Zacarias de Oliveira.

dores do concelho e presidentes da junta procuraram recolher o texto. Esta atitude vai custar-lhe o degredo.

3. O Governo quer implantar a “pensão” do clero e o Bispo proíbe terminantemente que o clero aceite tal pretensão do governo republicano. Quer um clero livre, fora da coleira republicana. Os faltosos serão punidos severamente. Ao contrário do que circula por aí, apenas aderiram 15 sacerdotes, num total de 119. Os refratários eram republicanos convictos e apoiavam as leis republicanas. Se a Igreja esteve debaixo da alçada da monarquia, devia também continuar “protegida” pelo novo regime republicano. Além disso, as declarações destes sacerdotes revelam alguma ganância e falta de segurança económica no futuro. Não podemos dizer que existiu no Algarve uma guerra entre clero pensionista e não pensionista. O número dos pensionistas é reduzido. A situação mais polémica deu-se em Santa Bárbara de Nexe. Foi impossível o diálogo. Além da adesão à pensão houve usurpação de jurisdição.

O Governo quer organizar as culturais nas freguesias e o Bispo não permite que os sacerdotes colaborem com elas (24/12/1911). Nos finais de 1914, só havia quatro culturais no Algarve, três no distrito de Faro e outra em Lagos<sup>11</sup>.

4. Aos boatos das gazetas algarvias (v. g. converter igrejas em escolas...), o Bispo esclarece continuamente o clero e os fiéis da situação. Serve-se do jornal e de folhetos que manda imprimir para elucidar sobre o cartório paroquial, reorganização dos serviços diocesanos, catequese, sustentação do clero, novas leis republicanas e contactos com as autoridades. Faz da sua pena uma espada. Serve-se da imprensa para repor a verdade.

5. Há arruaças, assaltos a igrejas e residências paroquiais (uma grande maioria serviu para se instalar a junta de freguesia local ou para uma escola), apedrejamentos às residências paroquiais, desacatos nas procissões (não tirar o chapéu), paródia nas procissões, insultos e agressões ao clero, invasão e algazarra dentro de igrejas durante o culto, apropriação do dinheiro das esmolos pelos regedores, atos eleitorais dentro das igrejas, onde se fumava e comia como em qualquer taberna... O bispo mantém a calma e a serenidade. Apela para o cumprimento da Justiça. Entra em contacto com as autoridades que dizem “sim”, que vão tomar providências, mas depois nada fazem para manter a ordem pública. Segue a cultura do perdão. Deixa sempre uma porta aberta para o diálogo com as autoridades.

6. Quando surge uma lei, um decreto, (v. g. arrolamento dos bens da Igreja) imediatamente toma providências para esclarecer o clero sobre as atitudes a tomar. D. António Barbosa Leão aspirava por uma separação entre Igreja e Estado. Mas ficou desiludido com o texto de Afonso Costa. Protestou e põe até em causa os co-

<sup>11</sup> “A Benemérita” em São Brás de Alportel, “Beneficência” em Santa Bárbara de Nexe, “Beneficência” em Querença, “São Francisco Xavier do Raminho” em São Sebastião de Lagos.

nhecimentos jurídicos de Afonso Costa<sup>12</sup>. Viu sempre em Afonso Costa um «déspota», um «ditador», um «jesuíta vermelho», uma «destemperada besta», como disse Fernando Pessoa. Preparou o clero para a nova realidade. Sem medo, mostrou a sua frontalidade. Não aceita certos parágrafos da Lei da Separação porque estão contra a liberdade da Igreja. Mais uma vez se serve da imprensa para elucidar os fiéis e o clero, e rejeita a prepotência do Governo<sup>13</sup>.

7. À difusão de centros republicanos para se irradiar o ideal republicano, D. António vai fundar escolas noturnas paroquiais (método João de Deus), para os cristãos aprenderem a ler e a escrever e para formar cristãos conscientes. Quer acabar como os cristãos de “pia” que se tornaram anticlericais.

Em resposta à praga da mãe solteira que proliferou com a República, D. António vai abrir casas de trabalho (empreita, bordados, costura) para as jovens prepararem o enxoval para o casamento e para terem uma remuneração salarial, sobretudo em Albufeira, Aljezur, Estoi, Faro, Fuzeta, Lagos, Loulé, Odiáxere, Olhão, Portimão, São Brás de Alportel, Tavira, Vila Real de Santo António<sup>14</sup>.

Visitou constantemente a diocese<sup>15</sup>. Nunca alterou o programa anunciado das visitas às paróquias. Os arruaceiros organizavam à mesma hora, no adro das igrejas, um comício ou conferência liberal e um mercado, ao domingo, na hora da missa. O bispo, que era um bom cantor, vinha à porta da Igreja e cantava o “Queremos Deus, homens ingratos” e os arruaceiros dispersavam envergonhados.

Eram proibidas as procissões. Os caciques republicanos locais raramente autorizaram uma procissão. O motivo alegado era sempre o mesmo: perigo de distúrbios. Os cristãos realizaram as procissões dentro das igrejas ou no adro. Perderam o medo e o respeito humano e nem sempre respeitaram as autoridades locais. Com licença ou sem ela, a partir de 1915, as procissões começaram a sair à rua e foram raros os casos de distúrbios. Restauraram-se muitas procissões, mas sem a importância do tempo da monarquia. Outras caíram no esquecimento até aos dias de hoje<sup>16</sup>.

8. Para combater a ignorância do clero e dos fiéis, D. António Barbosa Leão vai ter uma ação notável: Como herdou ainda uma igreja com clero hermético e que andava perdido em rituais e em devoções ao Sagrado Coração de Jesus, D. António tornou obrigatória a homilia (era raro o sacerdote que a fazia). Reciclagem do clero uma ou duas vezes por semana, por vigarias. Exames anuais e os livros que cada sacerdote deve ler para o exame. Preparou “oradores” para as festas paroquiais, para combater a indiferença, a agressividade, o maldizer e a perseguição aos cristãos por

<sup>12</sup> D. António Barbosa Leão era formado em Direito.

<sup>13</sup> A correspondência com as autoridades e clero refratário é sempre muito cordial. Mantém sempre uma porta aberta para o diálogo. Quando alguma autoridade toma posse há sempre uma carta de felicitação.

<sup>14</sup> Houve uma transformação social e industrial e aparece a escravatura da mulher no trabalho e em casa, sobretudo em Vila Real de Santo António, Olhão e Faro.

<sup>15</sup> Quanto possível utilizava o comboio.

<sup>16</sup> V. g. a procissão da Páscoa da Ressurreição.

frequentaram a Igreja. O novo regime instalado tinha de ser aceite para o bem da Igreja. Apenas era rejeitado em casos pontuais que punham em causa a liberdade da Igreja. Em vez de dizer mal das instituições e das pessoas, formou pessoas para a nova realidade política, social e cultural.

Acaba com a catequese feita pelo mestre-escola durante o verão. Prepara catequistas e os sacerdotes, pela primeira vez no Algarve, e manda editar um catecismo. Dá um prazo de seis meses para se organizar a catequese em cada paróquia. Dá realce às festas da catequese, sobretudo da Eucaristia e Profissão de Fé. Introduz o audiovisual (!) na catequese, importado de França, com ilustrações bíblicas<sup>17</sup> e ainda não havia eletricidade... na esmagadora maioria das freguesias. Fundou recreatórios em várias freguesias para as crianças. E aproximou multidões da Igreja.

9. A imprensa regional, em geral, era muito adversa à Igreja. Esta é acusada de estar aliada à monarquia. Algumas paróquias iniciaram a publicação de gazetas. Tiveram efêmera existência, mas contribuíram para apresentar a doutrina da Igreja, denunciar injustiças e refutar *slogans* difundidos pela imprensa algarvia. Funda o jornal *Boletim do Algarve*, para esclarecer e apresentar a “Doutrina da Igreja”, para noticiar a vitalidade da Igreja. O jornal estava ligado à Obra de São Francisco de Sales para contornar problemas das leis da imprensa; mais tarde passou a ser designado por *Folha do Domingo*. O jornal insere artigos pequenos, contos, diálogos vivos e oportunos e claros sobre a doutrina da Igreja e notícias abundantes das paróquias. Denuncia a prepotência de algumas autoridades. Foge do palavreado e torneia a questão religiosa. Critica e expõe. Foi um grande instrumento de evangelização no Algarve. Os cônegos Lereno e Guerreiro e o P<sup>e</sup>. Santos Silva foram a alma do jornal e até calaram alguns jornais, como *O Moca* e o *Diário do Algarve*, pela argumentação cerrada e oportuna.

10. O Seminário passa para as mãos do Estado e é nele instalado um quartel para a Marinha. Protestou contra o roubo e prepotência do Governo e entrou logo em ação. D. António serve-se de uma casa de um sacerdote, adapta-a e faz no quintal outra construção. Abre um novo seminário com 12 alunos. Muitos seminaristas não compareceram, tendo alguns continuado os estudos, emergindo entre eles grandes homens em Letras e Direito<sup>18</sup>. Embora tivesse precárias condições, as Festas da Academia continuaram ao longo dos anos.

11. A diocese ficou privada dos seus bens imóveis e móveis, dos seus rendimentos. As igrejas perderam os cartórios paroquiais e ficaram sem as receitas das certidões.

D. António legislou para as novas circunstâncias e lembrou que os sacerdotes deviam continuar a registar todo o serviço paroquial. As propriedades das paróquias foram vendidas e o dinheiro reverteu para o Estado. O recheio do Paço

<sup>17</sup> “Slides” em vidro.

<sup>18</sup> V. g. o advogado João Calçada, especialista em Direito Marítimo e o dr. Estanco Louro, etnógrafo e escritor.

Episcopal foi vendido ao desbarato. As bibliotecas do Paço e do Seminário, quadros a óleo e pratas, tudo foi vendido ou depositado em museus e bibliotecas<sup>19</sup>. Sinos e relógios de igrejas serviram para enfeitar torres de câmaras. As chaves das igrejas passaram para as mãos das autoridades locais. Ao domingo as portas estavam fechadas, mas inventou-se sempre um estratagema para se abrirem as portas pelo telhado ou por uma janela mal fechada. Algumas igrejas foram fechadas, mas em algumas freguesias a população mostrou a sua determinação e as autoridades locais não conseguiram os seus intentos<sup>20</sup>. Houve a tentativa de ocupação da casa onde se publicava o jornal da diocese para se calar a sua voz inoportuna. A diplomacia de D. António conseguiu que não fosse ocupada para escola. O coro da igreja dos Capuchos foi adaptado para cadeia de jovens delinquentes (1915), apesar dos protestos do bispo. Algumas capelas foram secularizadas e passaram a ter diversas atividades: cavaliarias, tabernas, casas de comércio, etc.

D. António, sem rendimentos, não desanima. Protesta contra a situação em que ficou a diocese e contra a usurpação dos bens e não perde tempo. Pede aos amigos dinheiro para socorrer os sacerdotes mais necessitados e para a manutenção do culto. Pede também ajuda ao estrangeiro.

12. António José de Almeida ordenou que as câmaras municipais organizassem festas e manifestações de regozijo pela República para contagiar o povo: Cortejos cívicos anticlericais, propaganda liberal, iluminação nos edifícios públicos e música pelas ruas, marchas “*aux flambeaux*”, paradas e comboios pejados de gente para aclamar o «senhor doutor». D. António contrapõe com a difusão de enormes e majestosas procissões. Desejava que impressionassem o público. Também houve juntas de paróquia que pretenderam organizar festejos religiosos, mas D. António remeteu-os ao silêncio. Eram autoridades analfabetas enganadas pelos caciques locais.

13. No desterro (06/01/1912–11/01/1914), D. António Barbosa Leão escreve uma violenta carta ao Presidente da República e vocifera contra o «soberano desprezo» com que foram tratados os bispos. Na véspera da saída do decreto da sua expulsão, tomou o comboio para Lisboa e foi residir para a sua terra natal. Uns dias antes o clero veio a Faro fazer a despedida. No exílio tem contacto permanente com o vigário-geral e governa a diocese à distância. O regresso foi apoteótico<sup>21</sup>. As paróquias juntaram-se todas e trouxeram a Faro multidões. Foi uma prova de força que impressionou os republicanos. Durante o desterro esteve sempre em comunicação com o governador da diocese e orientou o governo da diocese momento a momento, com instruções, normas, pareceres e decretos.

Após o regresso à diocese, realizou, em Faro, o Congresso das Obras Católicas do Algarve (8 a 11 de fevereiro 1916). Congregou à sua volta as forças vivas da

<sup>19</sup> O assalto às bibliotecas do Seminário e do Paço Episcopal dispersou vários volumes da mesma obra.

<sup>20</sup> V. g. Santa Catarina da Fonte do Bispo, Fuzeta.

<sup>21</sup> O *Algarve*, nº 303, 11/1/1914; nº 304, 18/1/1914; *Boletim do Algarve*, 11/1/1914.

Igreja do Algarve para defender a Igreja contra a ditadura republicana. Publicou o opúsculo *União Católica e o Centro Católico Português* que foi bem aceite pelo episcopado português.

14. Funda obras sociais nas paróquias, fomenta o bodo aos pobres nas principais festas litúrgicas. A Igreja era uma das instituições que mais socorria os pobres. O clero era pobre, mas a Igreja ainda conseguiu dinheiro para reconstruir a igreja do Azinhal que fora incendiada (1915) e fazer obras de conservação nas igrejas de Almancil, Ferragudo, Lagoa, Salir, Silves, São Brás de Alportel.

15. A República fomentou o culto da árvore e os cortejos com crianças das escolas. D. António não se preocupou. Fomentou nas paróquias a árvore de natal com prendas para as crianças pobres<sup>22</sup>. Em todas as paróquias se armava a árvore que era a alegria da petizada. Os relatos da *Folha do Domingo* são impressionantes.

16. Com toda esta ação, D. António Barbosa Leão, contribuiu para que a mentalidade do algarvio se modificasse a respeito da Igreja. Inicialmente, só um «resto» levantou a voz, contestou as normas republicanas que atentavam contra a liberdade da Igreja. Uma parte dos cristãos tinha vergonha de se manifestar. Uns enveredaram pela agressividade e perseguição, outros, na sua maioria, pela indiferença.

A República contribuiu para o surgimento de uma nova era na Igreja do Algarve. Foi a hora do laicado. De mais exigência na formação cristã. A República serviu para se reiniciar uma nova evangelização, para de reorganizarem as paróquias e para preparar o clero para as novas realidades sociais.

António Barbosa Leão condena a injustiça, as arbitrariedades dos governantes locais, a falta de respeito pelos direitos humanos, o aviltante roubo dos bens da Igreja, a perseguição ao clero, a tentativa de laicização da sociedade, a ditadura da Primeira República. E responde com o diálogo, com ações sociais e culturais, com uma nova evangelização. Não tem saudades da monarquia e deseja um República para todos, livre de preconceitos antirreligiosos e que dê plena liberdade à Igreja para a sua ação social, cultural e evangelizadora.

O primado da ação do bispo não foi combater os republicanos. Foram as ações, as obras, a formação de leigos e de clérigos cultos e responsáveis. Tornou as paróquias mais dinâmicas na evangelização, mais coesas em que a entreatajuda estava na ordem do dia. Fomentou as festas nas aldeias com imponentes procissões, missas solenes a grande instrumental, coros litúrgicos nas paróquias, arraiais com música e o crisma de multidões. Organizou a Semana Santa em todas as paróquias. Deu normas para que os párocos de paróquias vizinhas organizassem as festas alternadamente, para o clero se ajudar mutuamente. Juntava os cristãos de várias paróquias e em três dias era capaz de crismar 1500 ou 3500 cristãos. Era uma maneira de impressionar e contagiar os inimigos da religião.

Para tomar certas atitudes e ações, em momentos mais difíceis e delicados, e

<sup>22</sup> Roupas, calçado, material escolar e doçaria.

para reformas estruturais, pediu ajuda económica e o parecer a colegas no episcopado do Brasil, Alemanha, Espanha e, sobretudo, de França. Há um despertar para uma nova forma de estar da Igreja: a colegialidade nas ações e manifestações.

No balanço da implantação da República no Algarve, D. António Barbosa Leão reconhece que o clero perdeu prestígio a nível social e político, e a segurança da “côngrua” e que ficou mais pobre, mas mais livre para a sua ação. Ganhou em liberdade. Soube tornear a questão religiosa. Com sacerdotes “reciclados” conseguiu fazer uma revolução na diocese do Algarve.

No cadinho do rescaldo verifica-se que entre 119 sacerdotes: 15 ficaram suspensos e/ou excomungados; 19 foram perseguidos com violência; 20 foram presos ou degredados; 9 ausentaram-se temporariamente por causa da perseguição; 2 renunciaram à paroquialidade; 1 foi exonerado; 13 abandonaram a diocese, sendo a maior parte deles recebidos no Brasil; e 1 formado em Roma foi proibido de exercer o sacerdócio em Portugal.






---

# O BISPADO DE LAMEGO NA PRIMEIRA REPÚBLICA: A APLICAÇÃO DA LEI DA SEPARAÇÃO DO ESTADO DAS IGREJAS

LUCIANO AUGUSTO DOS SANTOS MOREIRA \*

 <https://orcid.org/0000-0002-1298-4065>

## 1. Descrição da diocese de Lamego em 1910

A diocese de Lamego tem como característica própria, ainda hoje, ser a única diocese de Portugal que não é capital de distrito, embora esse seja um velho sonho das gentes desta região; a criação do distrito administrativo de Lamego<sup>1</sup>, pois várias têm sido as tentativas sem nunca se ter conseguido a sua criação. A cidade de Lamego tem, no facto de ser uma das mais antigas sedes de bispado, um dos pontos de apoio para tal pretensão.

Em 1910, aquando da implantação da Primeira República, faziam parte da diocese de Lamego 22 concelhos distribuídos por 4 distritos: Alijó, Régua, Santa Marta de Penaguião, Murça, Sabrosa, Mesão Frio e as paróquias de Abaças e Guiães do concelho de Vila Real (distrito de Vila Real); Cinfães, Castro Daire, Resende, Lamego, Tabuaço, Tarouca, Armamar, Moimenta da Beira, Penedono, Sernancelhe, São João da Pesqueira, Vila Nova de Paiva, (distrito de Viseu); Mêda, Vila Nova de Foz Côa (distrito da Guarda) e a freguesia de Alvarenga que é do concelho de Arouca e pertence ao distrito de Aveiro.

Situada no interior norte de Portugal, na região da Beira Alta e do Alto Douro, a diocese de Lamego é atravessada ao meio pelo rio Douro, que caracteriza a sua paisagem de vinhedos e de serras, contrapondo o xisto do Douro com o granito da Beira, a vinha, a oliveira e a amendoeira do Douro, com os castanheiros e carvalhos da Serra. Nesta época poderemos dizer que a diocese de Lamego está no coração da zona demarcada do vinho do Porto e é das suas terras que sai a quase totalidade deste precioso néctar.

A nível económico, a população da diocese de Lamego, em 1910, tem na agricultura a sua base de sustento. Nela trabalha cerca de 76% da população (218 565 habitantes), seguida da pequena indústria com 12% (36 151 habitantes), o comércio com 3% (9 257 habitantes), as profissões liberais com 2% (4 805 habitantes), as atividades ligadas aos transportes com 2 % (4 594 habitantes) e uma pequena percentagem (1 258 habitantes) na função pública.

---

\* Mestrando em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

<sup>1</sup> Almeida Silva – *Distrito Administrativo de Lamego: subsídios para a sua história*. Lamego: Tipografia Moderna, 1968, p. 22-65.

A República não trouxe nenhuma melhoria às condições de vida das populações da diocese. As gentes do Douro, habituadas a dar o seu suor para oferecer ao mundo a alegria de saborear um néctar maravilhoso, viam o comércio continuar exangue, e as vias de comunicação em mísero estado, esperava-se urgentemente a ligação férrea entre a Régua e Lamego e entre Lamego e Vila Franca das Naves, como forma de facilitar o transporte de mercadorias e passageiros, o que nunca veio a acontecer<sup>2</sup>, permanecendo isolados os concelhos mais a interior da diocese.

A situação social também não melhorou com a República e agravou-se desde o início do ano fatídico de 1914, evoluindo para «uma forte agitação de protesto e de reclamações feitas em comícios públicos», com «acontecimentos tumultuários e ataques a armazéns»<sup>3</sup>. Apesar de ter sido pouco abundante, a colheita de 1913 não se vendia ou vendia-se a preços muito baixos. A isto, pode acrescentar-se os maus anos agrícolas devido às más condições atmosféricas (geadas, fortes chuvadas, trovoadas violentas e graves secas), sobretudo na produção da vinha como um ataque devastador de míldio; além de todos estes males, quando está mau tempo os jornaleiros não podem trabalhar e, não podendo trabalhar, não ganham dinheiro nem sequer para o pão dos filhos<sup>4</sup>.

Os anos de 1914/15 são também de grande agitação social nos concelhos do Douro, marcados pela chamada “Questão do Duriense”, que pedia ao Governo medidas de maior fiscalização sobre a entrada de vinhos do Sul no Douro e nos armazéns de Gaia e a adoção do princípio do exclusivo do fabrico do vinho generoso tipo Porto, para a região duriense, já consagrado na legislação de 1907-1908, acompanhado das alterações consideradas necessárias à regulamentação do comércio dos vinhos do Douro. Estava em causa a proteção efetiva e real da marca regional dos vinhos durienses contra a usurpação praticada pelos viticultores do Sul. Reclamava-se a regulamentação do sector dos vinhos de mesa do Douro, «evitando que no mercado do Porto se vendessem como vinhos do Douro enormes quantidades de vinho que são de toda a parte menos do Douro». Pediam-se medidas de apoio para os viticultores cujas vinhas tinham sido gravemente afetadas pelo míldio e pelas trovoadas<sup>5</sup>.

Todos estes protestos vão levar ao chamado “motim de Lamego” em julho de 1915, quando os produtores de vinho se reúnem em Lamego, numa manifestação de descontentamento, que congregou cerca de quatro mil manifestantes, que resultou em graves confrontos dos quais resultaram doze mortos e dezanove feridos<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *O Progresso*, nº 1449, 22/4/1911.

<sup>3</sup> Pereira Gaspar Martins; Sequeira Carla – Da «missão de Alijó» ao «motim de Lamego»: crise e revolta no Douro vinhateiro em inícios do século XX. *Revista da Faculdade de Letras – História*. III Série. 5 (2004), p. 61-63.

<sup>4</sup> *A Voz da Verdade*, nº 20, julho de 1911.

<sup>5</sup> COMISSÃO DE VITICULTURA DA REGIÃO DURIENSE – *Relatório da Comissão Executiva do ano de 1914*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1917, p. 69.

<sup>6</sup> Miguel António Dias Santos – *Antiliberalismo e contra-revolução na I República (1910-1919)*. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: [s.n.], 2009, p. 340-341. A fonte citada por este autor para fornecer estas informações é: ANTT, MI, DGAPC, maço 61; *A Tribuna*, nº 74, 25/7/1915.

Além de todos estes problemas, a emigração principalmente para o Brasil retirava à agricultura a maioria dos braços necessários para o cultivo. É do distrito de Viseu, à qual pertenciam grande parte dos concelhos da diocese, que em 1911 saiu a maior percentagem de emigrantes do país, com cerca de 50 mil pessoas, e o da Guarda e Vila Real com 32 mil<sup>7</sup>. Emigra-se pela ganância da riqueza, mas sobretudo para que não se morra de fome, sobretudo homens jornalheiros que não têm trabalho nas suas terras de origem, e por falta de terras próprias que possam cultivar.

A nível do ensino e da instrução, somente cerca de 18 a 20 % da população sabia ler e escrever, as crianças eram retiradas muito cedo da escola, de modo a poderem ajudar nos trabalhos agrícolas, o que levava a que as escolas fossem fechadas.

A nível eclesiástico, em 1910, a diocese de Lamego faz parte da província eclesiástica de Braga, juntamente com as dioceses de Braga, Bragança, Porto, Coimbra e Viseu. A divisão eclesiástica é composta por 18 arceprestados, dos quais faziam parte 287 paróquias e 281 freguesias, uma vez que algumas paróquias não são freguesias.

A população<sup>8</sup> da diocese, em 1911, era constituída por 280 860 habitantes, com 70 256 fogos, aos quais prestavam assistência religiosa cerca de 322 sacerdotes<sup>9</sup>, que dá uma média de 872 habitantes por sacerdote, uma média superior à do país, que seria de um sacerdote por mil habitantes.

Existiam em toda a diocese, em 1910, cerca de 334 igrejas, uma em cada paróquia, mas em algumas paróquias existiam vários locais de culto, nas chamadas anexas, que era realizado em capelas.

A formação do clero diocesano era feita no seminário de Lamego desde o fim do século XVIII; dele saíram na 1ª década do século XX, 133 sacerdotes, 89 naturais da diocese e 44 vindos de outras dioceses do país. Pelo seminário de Lamego, passaram também na 1ª década do século XX, 352 alunos distribuídos pelos 3 anos do curso de Teologia<sup>10</sup>.

## 2. O impacto da Lei da Separação do Estado das Igrejas na diocese de Lamego

A proclamação da República, nos concelhos que faziam parte da diocese de Lamego em 1910, fez-se sem tumultos de maior. O mesmo já não se poderá dizer face à legislação republicana nas questões religiosas, embora sem chegar ao extremismo de outras dioceses do país<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques (dir.) – *Nova História de Portugal*. Vol. XI: *Da Monarquia para a República*. Lisboa: Presença, 1991, p. 29-33.

<sup>8</sup> INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – *Censo da população de Portugal no 1º de Dezembro de 1911: 5º Recenseamento Geral da População*. Parte I: *Fogos-População de residência habitual e população de facto, distinguindo o sexo, nacionalidade, naturalidade, estado civil e instrução*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913.

<sup>9</sup> As fontes para poder apresentar estes dados são: *Jornal Correio de Viseu* do ano de 1912, que durante os meses de agosto e setembro publicou o nome dos párocos por arceprestados, apontando os que teriam pedido a pensão, mas desta lista estão excluídos os sacerdotes recentemente ordenados ou falecidos; o *Livro das Nomeações dos Párocos de 1914*; e o *Livro de Registo das Ordenações da Diocese de Lamego – 1888–1936*, sendo que estes números não são certos a 100%, visto que constantemente se ordenavam novos sacerdotes, outros morriam e alguns não são citados em fonte alguma.

<sup>10</sup> *Livro de Registo das Ordenações da Diocese de Lamego – 1888–1936*.

<sup>11</sup> Luciano Augusto dos Santos Moreira – *O Bispado de Lamego na I República*; Manuel Gonçalves da Costa – *Seminários e Seminaristas de Lamego: monografia histórica*. Lamego, 1990, p. 375.

É pela leitura dos jornais locais da época, publicados nos concelhos que fazem parte da diocese de Lamego<sup>12</sup> em 1910/16, e nos distritais<sup>13</sup>, que se identifica grande parte dos acontecimentos registados face à questão religiosa.

Os periódicos locais da época, quase todos republicanos, estavam ao serviço das Câmaras e Administrações concelhias, servindo para dar a conhecer os ideais republicanos e as suas leis. Foram um veículo importante na consolidação da República a nível local. Muitas vezes; ainda que timidamente, publicavam artigos anticlericais de correspondentes ou de outros jornais. Neles eram defendidos os bons padres republicanos, que muitas vezes também eram correspondentes, e enxovalhados os que não o eram, ou não cumpriam as leis da República ou não as respeitavam.

O bispo de Lamego, D. Francisco José Ribeiro de Vieira e Brito, também está presente, na reunião do episcopado na residência do patriarca de Lisboa, em S. Vicente, para refletir sobre as primeiras medidas anticlericais do Governo Provisório, em dezembro de 1910, onde também assina a *Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fieis de Portugal* de 24 de dezembro de 1910<sup>14</sup>. Neste documento os prelados apontavam o acatamento das novas instituições como um dever dos católicos portugueses, «em tudo o que não for contrário à consciência»<sup>15</sup>, declarando que a Igreja não tem predileção por qualquer forma de governo, não estando enfeudada a qualquer regime político.

Embora fosse datada de 24 de dezembro de 1910, a Pastoral foi enviada aos párocos somente no final de fevereiro 1911; esta demora revela alguma incerteza sobre a atuação mais correta por parte dos bispos face àquilo que se esperava da publicação da Lei da Separação que, assim, seria abrangida pelos comentários à legislação anticatólica contidos na Pastoral<sup>16</sup>.

Assim que o Governo soube da publicação desta Pastoral do episcopado, tentou evitar que o seu conteúdo chegasse à população. Possivelmente temia os efeitos da leitura e, mais ainda, das explicações dos párocos, para fazer entender passagens menos claras. Alguns dias depois, por telegrama, o ministro da Justiça, Afonso Costa, fez saber aos prelados que o conselho de ministros decidira negar o

<sup>12</sup> Jornais Locais: Lamego: *O Progresso* (1910, 1911, 1912, 1913, 1914), *O Restaurador* (1914, 1915), *A Fraternidade* (1911, 1912, 1913, 1914), *A Semana* (1910, 1911), *A Tribuna* (1914, 1915), *As Verdades* (1910, 1911, 1912) e *Boletim da Diocese de Lamego* (1916 a 1936); Cinfães: *Echos de Sinfães* (1911, 1912) e *Aurora de Sinfães* (apenas foram publicados 2 números em 1911); Castro Daire: *O Castrense* (1911, 1912, 1913) e *A União* (1914); Vila Nova de Foz Côa: *O Povo de Foz Côa* (1914, 1915) e *Notícias de Foz-coa* (1907–1911); Tabuaço: *O Tabuense* (1912) e *Taboacense* (1907–1910); Armamar: *A Beira Alta* (1911, 1912, 1913); Moimenta da Beira: *A Folha do Norte* (1911); Póvoa da Régua: *O Mensageiro da Virgem* (1915–1919); Penedono: *O Progresso de Penedono*.

<sup>13</sup> Jornais Regionais: Viseu: *A Folha* (1910, 1911), *A Voz da Oficina* (1910, 1911, 1912), *Correio da Beira* (1911, 1912, 1913), *Revista Catholica* (1910) e *O Comércio de Viseu* (1910, 1911, 1912, 1913); Guarda: *A Guarda* (1910, 1911, 1912, 1913, 1914) e *O Combate* (1910).

<sup>14</sup> João Maria Félix da Costa Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX: a Lei da Separação de 1911*. Cascais: Editora Principia, 2009, p. 334.

<sup>15</sup> João Maria Félix da Costa Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*, p. 318.

<sup>16</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República: o impacto da Lei da Separação*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: [s.n.], 2004, p. 70.

beneplácito à pastoral. Manifestou o desejo de que cada um dos bispos, em resposta, informasse sobre as diligências que tencionava tomar no respeitante às ordens a dar aos párocos<sup>17</sup>.

D. Francisco José Ribeiro de Vieira e Brito, em nota publicada num jornal católico afirma que:

«como funcionário do Estado e da Igreja nesta diocese, comprometo-me ter como sempre tive em toda a consideração quaisquer resoluções do governo deste país, relativamente a pastoral colectiva a que V.Exa se refere, devo declarar ter sido distribuída sem beneplácito, como tem sido sempre qualquer pastoral ou circular em que os prelados no exercício das suas funções transmitam ao clero e aos fiéis a sua doutrina. Mas se a referida pastoral é proibida pelo conselho de ministros, sob pena de processo aos párocos que a lerem, não contrariarei eu jamais essa ordem, sentindo muito que sejam processados aqueles párocos que a hajam lido, e aconselharei prudência e obediência aos que não leram»<sup>18</sup>.

Sabemos, que alguns párocos ainda leram na eucaristia dominical algumas partes da Pastoral Coletiva. Também os jornais<sup>19</sup> da cidade de Lamego afirmam que os párocos que não foram avisados a tempo pelo administrador do concelho fizeram a leitura da dita Pastoral. O jornal do grupo republicano radical de Lamego, *Verdades*, aproveita este episódio para criticar a falta de astúcia para fazer cumprir as ordens governamentais, e criticar o clero. Pois na freguesia de Magueija,

«na missa de domingo o abade leu a Pastoral, e no final o povo levantou vivas à monarquia, e gritos contra as instituições republicanas, vendo-se às aranhas o presidente da Junta de Paroquia e o regedor, para acalmar os manifestantes, pagando-lhes vinho e bacalhau para abafarem os ímpetus monárquicos»<sup>20</sup>.

O administrador de Sernancelhe, em março de 1911, avisa os regedores das freguesias para que informassem os párocos de que não podiam ler a Pastoral dos bispos em qualquer lugar público sob a pena de serem punidos<sup>21</sup>.

Em Castro Daire, só quatro ou cinco padres é que leram a Pastoral, que não tinham sido avisados pelas autoridades para não a lerem, tendo-a entregado passados uns dias ao administrador do concelho quase todos os sacerdotes do concelho<sup>22</sup>. Em Tabuaço, alguns padres também a leram como nos informa o jornal local<sup>23</sup>.

Em Foz Côa, o arcepreste, P. António José Pires, reuniu todos os sacerdotes do arciprestado e decidiram não ler a Pastoral, depois de terem consultado o bispo D. Francisco José<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República*, p. 70.

<sup>18</sup> *A Folha de Viseu*, nº 3, 12/3/1911.

<sup>19</sup> *A Fraternidade*, nº 15, 11/3/1911.

<sup>20</sup> *Verdades*, nº 8, 6/3/1911.

<sup>21</sup> *A Folha do Norte*, nº 3, 9/3/1911.

<sup>22</sup> *O Castrense*, nº 5, 12/3/1911.

<sup>23</sup> *Correio de Taboação*, nº 68, 8/3/1911.

<sup>24</sup> *Notícias de Foscoa*, nº 116, 12/3/1911.

No início do mês de maio de 1911, está uma vez mais em Lisboa o bispo D. Francisco José<sup>25</sup>, em reuniões com os restantes bispos do país; dessas reuniões sai o *Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa o Estado da Igreja*<sup>26</sup>. Se os bispos não ficaram parados nem calados face ao Decreto-lei da Separação, o mesmo fazem os párocos da diocese de Lamego, que durante o mês de maio e junho se reúnem por arceprestado e, por unanimidade, resolvem protestar contra a Lei da Separação, afirmar a sua completa obediência ao Papa e ao Prelado da diocese, renunciar às pensões que na Lei lhes são prometidas, nada fazer sobre as associações culturais, continuar a servir com dedicação a Igreja e a Pátria e serem solidários com qualquer colega da diocese que seja perseguido por motivos religiosos<sup>27</sup>. Em algumas destas reuniões houve divergências sobre a aceitação ou não das pensões que o governo concede pela Lei da Separação aos sacerdotes, como aconteceu na reunião do arceprestado de Moimenta da Beira, em Caria, em casa do arcepreste<sup>28</sup>.

Em 4 de outubro de 1911, o administrador do concelho de Lamego pede ao governador civil de Viseu para comunicar ao ministro da Justiça que pelo artigo nº 99 da Lei da Separação o prelado de Lamego tinha perdido o direito a viver no paço episcopal, uma vez que renunciou à pensão a que tinha direito, estando a viver nele sem ter esse direito, apenas por uma atitude de tolerância. É também o bispo D. Francisco José acusado de permitir que no paço episcopal se reúnam vários conspiradores da República em Lamego, tendo o administrador do concelho de Lamego montado vigias sobre o edifício e as cercas. Sendo o paço episcopal um ninho de conspiradores em que o bispo é o maior, é necessário que seja expulso de lá para que não haja mais reuniões<sup>29</sup>.

Mas logo no início de 1912, tal como o fizeram os seus colegas na dignidade episcopal, D. Francisco José, com data de 14 de janeiro, escreve uma circular sobre as culturais, que é enviada a todos os párocos a 29 de janeiro<sup>30</sup>, onde afirma:

«que estas são cismáticas, e por isso que os membros de tais associações e todos os que para a sua formação contribuam ficarão incursos, ipso facto, na pena de excomunhão. Que a nenhum dos fiéis, clérigo ou leigo, é lícito fazer parte das associações ou agrupamentos culturais formados, nem concorrer directa ou indirectamente para a sua formação, nem delas receber subsídios. Esta mesma doutrina, é aplicável às Irmandades e Confrarias ou associações que tornem o carácter de culturais. Se em alguma freguesia se tiver estabelecido uma cultural, o pároco deverá continuar a celebrar os actos do culto na sua Igreja, enquanto não for expulso. Se algum padre se apresentar a celebrar os officios divinos na Igreja por ordem ou às ordens da associação cultural, o legítimo pároco, feito o devido protesto, deve abandonar a Igreja, avisando o povo para que não participe do culto cismático. Se alguma Igreja vier a ser fechada ou interdita, o pároco celebrará os actos paroquiais em qualquer capela pública da freguesia,

<sup>25</sup> *Correio da Beira*, nº 13, 13/5/1911.

<sup>26</sup> João Maria Félix da Costa Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*, p. 335-341.

<sup>27</sup> Estas mensagens que saem das reuniões de todos os arceprestados da diocese são publicadas no jornal *Correio da Beira*, durante os meses de maio e junho de 1911.

<sup>28</sup> *A Folha do Norte*, nº 3, 25/5/1911.

<sup>29</sup> Arquivo Contemporâneo do Ministério das Finanças (ACMF), Arquivo/CJBC/VIS/LAM/ADMIN/053.

<sup>30</sup> *A Fraternidade*, nº 62, 3/2/1912.

ou capela particular, com prévio consentimento do proprietário, ou em capela ou Igreja paroquial da freguesia próxima, de acordo com o respectivo pároco»<sup>31</sup>.

D. Francisco José recomenda também aos párocos que dêem conhecimento aos seus paroquianos esta doutrina.

A reação do Governo face a esta circular do bispo não se fez esperar: a 2 de fevereiro é enviado um telegrama do ministério da Justiça, a perguntar ao bispo se a circular, na qual ele condena formação de culturais, e para a qual não houve beneplácito, se era ou não da sua autoria<sup>32</sup>. O bispo responde ao ministro da Justiça, numa carta onde afirma ser ele o autor da dita circular e reivindica a sublimidade e grandeza do seu divino ministério<sup>33</sup>.

No dia 14 de fevereiro, um mês depois da publicação da circular, o administrador do concelho de Lamego, Alfredo Pinto de Azevedo e Sousa, por ordem superior, apresenta-se no paço episcopal, intimando o bispo com um mandado<sup>34</sup> de expulsão e desterro pelo período de dois anos<sup>35</sup>.

O bispo D. Francisco José responde, nesse mesmo dia, com uma carta de protesto, ao administrador do concelho<sup>36</sup>, e no dia antes da sua partida para o desterro, uma carta de protesto ao Presidente da República, não só contra a violência sobre ele exercida, mas também, contra o abuso do poder por parte do ministro da Justiça<sup>37</sup>.

No dia da sua partida para o desterro, para a sua terra natal em Rendufinho – Vila Nova de Poiares, a 17 de fevereiro, escreve uma carta ao clero e fiéis da diocese de Lamego<sup>38</sup>, onde lhes explica as razões do seu desterro e a forma como se deu. Encoraja o clero e os fiéis a manterem-se firmes na fé, e pede-lhes orações, agradece-lhes as provas de estima, respeito e consideração que tiveram com ele naquela hora, pois ainda que ele esteja ausente fisicamente, continuará presente em espírito, pois é o seu bispo até à morte.

Pede também que a carta seja lida e explicada em todas as igrejas e capelas públicas da diocese, e que lhe deem conhecimento os arceprestes, da maneira como todas as suas resoluções são cumpridas.

Nos dois anos em que esteve desterrado, ficou nomeado pelo bispo um administrador diocesano, para governar a diocese; o cónego Joaquim Pereira Pedrosa e Sousa<sup>39</sup>. Na sua terra natal D. Francisco José exercia as funções do seu ministério na diocese de Braga, uma vez que o arcebispo de Braga também estava desterrado

<sup>31</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*. Braga: Livraria Escolar – Cruz & C.ª, editores, 1912, p. 15-16.

<sup>32</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 17.

<sup>33</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 19-22.

<sup>34</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/LAM/PROCD/001: ver anexos: (Documento D) Decreto de desterro; *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 25.

<sup>35</sup> O jornal *A Fraternidade*, nº 62, 13/2/1912.

<sup>36</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 27-28.

<sup>37</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 29-45.

<sup>38</sup> *Carta do Bispo de Lamego aos seus diocesanos*, p. 5-14.

<sup>39</sup> Manuel Gonçalves da Costa – *Seminários e Seminaristas de Lamego*, p. 381.

fora da diocese. O bispo da Guarda, D. Manuel Vieira de Matos, que na mesma altura também estava desterrado na sua casa em Poiães – Régua, prestava idênticos serviços na diocese de Lamego<sup>40</sup>.

No regresso do exílio, em 5 março de 1914, D. Francisco José teve apoteótica recepção, desde a estação da Régua, onde foi esperado por grande número de fiéis, com inúmeros automóveis, até Lamego, onde mais de 5 000 pessoas o receberam em júbilo, ainda que as autoridades tenham proibido outras manifestações de regozijo, como os foguetes ou bandas de música. De seguida dirigiu-se para a Sé Catedral onde foi cantado um solene “*Te Deum*”, após o qual o venerando prelado recebeu os cumprimentos e diversas mensagens de congratulação<sup>41</sup>, tendo ainda sido preso o P. Jerónimo Teixeira de Vasconcelos de Paçô, por ter sido falsamente denunciado de ter levantado um viva à Monarquia<sup>42</sup>.

Um telegrama, enviado pelo administrador do concelho de Lamego ao governador civil de Viseu, que é reenviado por este para o Ministério do Interior, confirma que a receção ao bispo D. Francisco José se deu de forma ordeira, não houve foguetes à sua chegada e também foram levantados alguns «vivas à República»<sup>43</sup>.

### 3. Conflitos e motins na aplicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas na diocese de Lamego<sup>44</sup>

O administrador do concelho de S. João da Pesqueira afirma que a Lei da Separação foi a principal causa de afrontamento dos seus habitantes à República, e se não se modificar tornando-a mais tolerante continuará a ser um obstáculo insensível. Da mesma forma, o administrador do concelho de Lamego diz que a República só lucraria facilitando o culto. Outros vão dizendo que a Lei da Separação tem sido aplicada nos seus concelhos, de forma que não levante o protesto popular nem escravize a consciência dos crentes. Pedindo que fosse revista, de modo que atenda às anotações e reclamações do povo, se querem que ele um dia ame a República.

No concelho de Tarouca houve tumultos, por ser costume haver missas nocturnas no dia 1 de novembro, e uma minoria de republicanos opunha-se, fundando-se na Lei da Separação; só a muita prudência do administrador valeu para que não houvesse conflitos gravíssimos. E no verão de 1914, houve tumultos, por causa de um cadáver de uma mulher que tinha morrido no monte de Santa Helena, com fama de santa, e que ao fim de três meses da sua morte ainda não estava sepultada. O abade de Tarouca queria o dito cadáver da “santa democrática” enterrado num cemitério comum, como forma de terminar com os falsos boatos, mas o povo de-

<sup>40</sup> Sabemos pelo *Livro de Registo das Ordenações da Diocese de Lamego – 1888–1936*, que D. Manuel Vieira de Matos, ordenou na diocese de Lamego, entre 1912–1913, 18 sacerdotes, além de ter ordenado diáconos e conferido ordens menores.

<sup>41</sup> *A Fraternidade*, n.º 170, 7/3/1914.

<sup>42</sup> *Povo de Foz Côa*, n.º 11, 22/3/1914.

<sup>43</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/LAM/ADMIN/048.

<sup>44</sup> Quase todas as informações dadas neste capítulo têm com fonte o Questionário acerca da aplicação da Lei da Separação: ACMF/Arquivo/CJBC/INQUE: Este questionário acerca da execução da Lei da Separação foi enviado aos administradores dos concelhos e aos presidentes das câmaras municipais de todo o país em fevereiro de 1914.



mocrático e a junta (maçons) queriam-lhe fazer uma gruta perto da capela de Santa Helena no alto do monte<sup>45</sup>. O abade de Tarouca reclama dizendo que a dita “santa democrática” não tinha fé, nem sabia a doutrina da Igreja, e nada queria com os sacramentos da Igreja. Estão presentes nestes tumultos os interesses dos comerciantes que têm ganho bom dinheiro com os romeiros que se dirigem até ao alto do monte em busca de milagres por intermédio da dita “santa”, milagres esses que não aparecem, mas que são apregoados em alguns jornais republicanos<sup>46</sup>.

No concelho da Mêda, na freguesia de Vale de Ladrões, houve um motim pelo motivo de uma festividade da 1ª comunhão, ali realizada no 5 de Outubro de 1913, ter sido feita no referido dia. O movimento de oposição a esta festa foi dirigido por um restrito grupo de cidadãos republicanos locais, oposição que deu lugar a conflitos em que se envolveram a massa dos fiéis a favor da realização dessa festividade, mas este motim não chegou a ter carácter de movimento popular.

O concelho de Foz Côa foi talvez o concelho da diocese de Lamego onde existiram mais problemas na Primeira República a nível religioso, e mais perseguições ao clero. O fanatismo religioso existia principalmente na vila de Foz Côa, onde quase não havia família que não contasse entre os seus membros com um padre católico e em Muxagata e Freixo de Numão, onde o povo sentia mais a necessidade do culto religioso.

Em Murça, o presidente da Comissão Executiva da Câmara diz que, no concelho, reina uma certa corrente na opinião pública contra o facto de o administrador por moda à religião católica, pôr o nome de “católico” ao seu cavalo, que conserva e quando cavalga nele chama-lhe católico, de forma que possa ser ouvido pelos fiéis de tal religião.

O toque dos sinos considerado por alguns como a mais ruidosa das manifestações do culto externo, tinha forçosamente de atrair as atenções dos que desejavam remeter todas as expressões culturais para o domínio do privado. A luta entre os que pretendiam calar essa voz e os que teimavam em mantê-la foi uma das facetas da guerra que durante anos dividiu e uniu as populações, sendo também uma questão muito debatida na diocese de Lamego.

A *Folha do Norte* que se publicou alguns meses em Moimenta da Beira, logo no primeiro número em fevereiro de 1911, pedia ao administrador de Sernancelhe que pusesse cobro ao estúpido uso que se dava em Ferreirim, de que quando morria alguém, seja a que horas for da noite, irem aos sinos tocar e porem-nos em brasa com o toque de finados. E que, se isso é preciso para os mortos entrarem na glória, que deixassem o toque dos sinos para o dia. O mesmo jornal avisava para o facto de numa farmácia da Vila da Ponte – Sernancelhe o dono raramente estar presente, sendo gerida pela esposa e criadas e que nos últimos dias, estar lá um padre e, quando lhe pediam remédios, perguntava aos clientes se não se queriam confessar<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cf: ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/TAR/ADMIN/023, Assunto: Sobre o enterro em terreno baldio do Estado de uma mulher no lugar da Serra de Santa Helena, no concelho de Tarouca.

<sup>46</sup> *Correio da Beira*, nº 363, 26/9/1914, e *Correio da Beira*, nº 378, 18/11/1914.

<sup>47</sup> *A Folha do Norte*, nº 1, 23/2/1911.

Em Santa Marta de Penaguião, foi o toque dos sinos, depois do pôr-do-sol, que fez levantar algumas desobediências à aplicação da Lei da Separação, porque o povo estava habituado a ouvir tocar os sinos à noite, para as Avé-Marias e, antes do nascer-do-sol e só depois se levantar para ir trabalhar. Pela ocasião da quaresma era costume tocar os sinos às oito horas da noite. Em algumas freguesias do concelho continuou essa devoção, temendo a administração que o povo não acatasse ordeiramente a proibição.

Na Mêda, a administração do concelho pede também em 1913 à Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais para que os sinos continuem a tocar de manhã e ao anoitecer, não por haver celebrações religiosas, mas para a população que não possui relógio se poder guiar nas horas<sup>48</sup>. Também a respeito dos sinos conta o periódico local de Armamar que numa das freguesias do concelho houve tumultos quando a nova Comissão Administrativa Paroquial composta por republicanos, mandou colocar um sino novo na igreja, e um dos membros da antiga comissão não quis emprestar uma corda capaz de fazer erguer o sino até ao alto do campanário, tendo sido espalhado pela freguesia o boato que o sino republicano estava excomungado, e o abade da terra mandou que o sacristão não tocasse no dito sino<sup>49</sup>.

Outra das perguntas do questionário acerca da aplicação da Lei da Separação de 1914, era se havia por ventura algum movimento de reivindicação da causa das congregações religiosas. Só em Tarouca é que o administrador e presidente da Comissão Administrativa responde afirmativamente, embora diga que são muito poucos. O que se compreende pela presença centenária da ordem de Cister por aquelas terras<sup>50</sup>. Nos restantes concelhos, parece que ninguém reclamou a causa das ordens religiosas.

Quanto à questão das culturais, sem poder precisar números certos, podemos afirmar que pelo menos foram criadas em 7 paróquias<sup>51</sup>, Aveloso, Outeiro de Gatos, Barreira e Rabaçal (Cristianismo e Fraternidade), no concelho da Mêda, uma em Tabuaço (Irmandade de Santa Eufémia de Pinheiros), em Santa Marta de Penaguião e em Cabaços, no concelho de Moimenta da Beira, (Irmandade de São Torcato). Neste número, não posso distinguir as que são paroquiais ou vindas de irmandades e outras associações que tomaram a forma de culturais.

A este propósito, a administração do concelho de Alijó diz no questionário de 1914 sobre a aplicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas que as culturais não se formaram no concelho, nem se formam por não haver católicos que nelas queiram tomar parte em virtude de estarem condenadas pela Igreja.

Em Sabrosa o presidente da Comissão Executiva afirma que os párocos não pensionistas, principalmente o de Sabrosa, não consentem que as Irmandades exer-

<sup>48</sup> Cf. ACMF/Arquivo/CJBC/GUA/MED/ADMIN/046.

<sup>49</sup> *A Beira Alta*, nº 17, 27/8/1911.

<sup>50</sup> No concelho de Tarouca estiveram presentes os Cistercienses, em S. João de Tarouca e Salzedas.

<sup>51</sup> Estes dados foram-me facultados gentilmente pela Doutora Maria Lúcia de Brito Moura, tendo-os ela recolhido na sua investigação para a tese de doutoramento: *A guerra religiosa sob a I República: o impacto da Lei da Separação*.

çam o seu culto religioso por intermédio de seus ministros privativos, exigindo direitos paroquiais e pondo vários obstáculos.

Em Cinfães, o administrador, através de editais, chamava a atenção dos católicos para a ilegal situação em que o culto era exercido. Em jeito de ameaça, garantia que a postura, tolerada por ocasionais conveniências de ordem pública, devia acabar num futuro mais ou menos próximo. Os templos seriam fechados nas freguesias em que, por desleixo ou indiferença dos fiéis, não houvesse culturais<sup>52</sup>.

Penso poder afirmar, pois não encontrei informação em contrário, que na diocese de Lamego os arrolamentos dos bens das igrejas, tal como a Lei da Separação previa, se fizeram sem tumultos de maior, ao contrário do que aconteceu noutras regiões.

Durante o período estudado, são também várias as notícias de igrejas que são assaltadas e profanadas, ficando muitas vezes por fazer uma averiguação séria para descobrir os culpados<sup>53</sup>.

#### **a) Os Sacerdotes face à Lei da Separação**

No concelho de Cinfães, em março de 1913<sup>54</sup>, estavam vagas todas as residências paroquiais, com exceção da freguesia de Oliveira, cujo padre era pensionista; aos restantes por não o serem<sup>55</sup>, foram-lhes retiradas, sendo os padres acusados de terem prejudicado o Estado levando a não serem arrendados os bens arrolados, terem distribuído o jornal *Evangelho* que atacava as leis da Separação, do Divórcio e do Registo Civil e serem apoiantes da causa monárquica e da insurreição de Paiva Couceiro. O mesmo aconteceu a quase todos os padres nas restantes freguesias da diocese, com exceção dos padres pensionistas. Também em Cinfães, em julho do mesmo ano, o periódico republicano local acusa os abades do concelho de quere-m voltar o povo contra a República, ao se recusarem a fazer as festas a que o povo está habituado, com a desculpa de que é a República que os proíbe<sup>56</sup>. E a propósito de festas, um correspondente do mesmo jornal queixa-se em outubro de 1911 de uma festa que foi realizada em Espadanedo a Nossa Senhora de Lourdes, que para o correspondente nada teve de religiosa devido ao cunho político de que se revestiu, uma vez que todas as ornamentações, quer da capelinha, quer dos andores, exibiam somente as cores azul e branco da monarquia, e que apesar de terem abrilhantado a festa 3 bandas filarmónicas, nem uma só ousou tocar o Hino Nacional, ou a Marselhesa, pois se a imagem festejada era francesa, seria lícito ser tocada<sup>57</sup>.

Em Penedono, também em 1913, a Comissão Política faz queixa à Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais pelo facto de o P. Carlos Augusto de Sousa Rodrigues, da freguesia de Penela da Beira, não ter sido privado dos benefícios materiais

<sup>52</sup> *Echos de Sinfães*, nº 45, 14/12/1911.

<sup>53</sup> *O Progresso*, nº 1450, 29/4/1911; *O Castrense*, nº 4, 20/11/1912, *A Beira Alta*, nº 62, 12/9/1912; *Correio da Beira*, nº 340, 8/7/1914; *Boletim da Diocese de Lamego*, 1916.

<sup>54</sup> *Echos de Sinfães*, nº 101, 16/3/1913.

<sup>55</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/CIN/PROCD/001.

<sup>56</sup> *Echos de Sinfães*, nº 116, 16/7/1913.

<sup>57</sup> *Echos de Sinfães*, nº 36, 12/10/1911.

do Estado, apesar de ter sido condenado no tribunal de S. João da Pesqueira a entregar os livros de registos paroquiais e residência paroquial e o passal<sup>58</sup>. Tudo isto porque em 1911 o administrador de Penedono prendeu este pároco na administração, devido a ter exposto doutrinas contra o regime republicano. As gentes de Penela da Beira e Granja amotinaram-se ao terem conhecimento da prisão do seu pároco, que era acusado de ter aludido desfavoravelmente a algumas leis da República (Lei da Separação e Registo Civil), durante a eucaristia e, em número superior a oitocentos, foram a Penedono e arrombaram a porta da casa do administrador, conseguindo libertar o sacerdote.

No regresso de Penedono, acompanhando o sacerdote a Penela da Beira, onde residia, esta multidão apedrejou as casas dos republicanos, tendo estilhaçado os vidros das janelas e os telhados. A paróquia de Penela da Beira viveu nesta altura um ambiente de guerra, com a presença de uma força militar de oitenta e três praças do Regimento nº 9 de Lamego<sup>59</sup>.

Também o pároco de Poiães da Régua foi preso em 1911, mas o povo da freguesia acompanhou-o até à sede do concelho, reclamando a sua libertação. O sacerdote depois de ouvido e admoestado, foi libertado. O facto originou grandes manifestações de regozijo. À entrada na sua freguesia, muitas senhoras cobriram-no de flores<sup>60</sup>. Mais tarde voltou a ser preso como suspeito de conspiração e despronunciado, após 6 meses de detenção. Na Régua o coadjutor da freguesia de São Faustino foi expulso da paróquia por 30 dias, por desrespeito à Lei da Separação, tendo sido substituído pelo pároco<sup>61</sup>.

No concelho de Tabuaço, foi expulso da paróquia de Sendim o pároco Joaquim Semedo Dinis<sup>62</sup> por haver transgredido a Lei do Registo Civil, fazendo um enterramento sem estar lavrado o Registo de Óbito no Registo Civil.

Já em 1919, é o padre António Maria Paixão de Andrade, pároco da freguesia de Póvoa de Penela, concelho de Penedono, que é acusado de ter feito um enterramento sem o respetivo boletim do Registo Civil<sup>63</sup>. Em 1920 o padre João Pinto Cortês de Macedo, já com mais de 80 anos de idade, vigário-mor da paróquia de Cambres, concelho de Lamego, é acusado de ter realizado diversos registos de nascimentos, casamentos e óbitos sem os respetivos boletins do Registo Civil, sendo condenado na pena de 12 meses de prisão correcional e 30 dias de multa à razão de 10 centavos por dia. Mas, atendendo ao seu bom comportamento e idade, a pena é-lhe substituída por uma multa de 10\$ por cada dia de prisão<sup>64</sup>.

O pároco de Foz Côa, P. José António Marrana, é condenado a uma pena de 9 meses de expulsão, por ter infringido a Lei da Separação, saindo para o exílio no

<sup>58</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/PEN/PROCD/001.

<sup>59</sup> *A Voz da Verdade*, nº 23, 8/8/1911.

<sup>60</sup> *A Voz da Verdade*, nº 23, 8/8/1911.

<sup>61</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/INQUE/VLR.

<sup>62</sup> *Correio da Beira*, nº 243, 30/7/1913.

<sup>63</sup> ACMF/Arquivo/DGJC/VIS/PEN/PROCD/003 (Processo).

<sup>64</sup> ACMF/Arquivo/DGJC/VIS/LAM/PROCD/003 (Processo).

dia 21 de junho de 1913, acompanhado por uma multidão de pessoas até à estação de caminho-de-ferro do Pocinho<sup>65</sup>.

O mesmo aconteceu ao pároco de Vila da Rua, concelho de Moimenta da Beira, P. Jacinto de Almeida Mota<sup>66</sup> e ao de Castro Daire, P. José Tavares e Silva<sup>67</sup>.

#### **b) A questão dos Padres Pensionistas<sup>68</sup>**

A Lei da Separação, sobretudo na questão das pensões atribuídas ao clero pelo artigo nº 113, deu origem a uma profunda divisão no interior do clero, o que afetou as vidas de numerosas paróquias e arciprestados. Se a imprensa republicana dividiu os padres em liberais e reacionários, conforme tinham aceitado ou recusado a pensão, a imprensa ligada à Igreja colocou os padres santos (os não pensionistas) de um lado e os maus e viciosos do outro (pensionistas). Esta deve ter sido a questão que mais problemas criou na diocese de Lamego, e que dividiu o clero e as populações.

O poder civil seguia atentamente a reação do clero face à Lei da Separação, em particular a questão dos padres pensionistas. O administrador de Lamego, Dr. Alfredo Pinto de Azevedo e Sousa, convidou os párocos a reunir na sala nobre da Câmara Municipal. Mas não foi para os deixar à vontade, discutindo entre si. O representante do governo procurou patentear as responsabilidades que cabiam aos párocos pelo procedimento que tivessem no respeitante à execução da lei. Os padres deviam aceitar a pensão por a ela terem direito. Tinham pago os seus direitos de mercê, as quotas para aposentação e tinham prestado serviços civis de valor<sup>69</sup>.

É compreensível que um grande número de padres hesitasse na atitude a tomar. Havia alguma desorientação e muitos não sabiam o que fazer. Os bispos aconselhavam os subordinados, na situação de colados, a rejeitar a pensão, por meio de requerimento.

Cinco párocos do concelho de Tabuaço decidiram aceitar as pensões, considerando-as como indemnização de proventos abolidos e como compensação pelos serviços prestados ou a prestar ao Estado<sup>70</sup>.

Na Mêda, tanto o administrador do concelho como o presidente da câmara, afirmam que nenhum dos 2 padres pensionistas<sup>71</sup> foi perseguido pelo povo; mas sofreram más vontades e algumas desconsiderações por parte dos seus colegas não pensionistas, que têm procurado pô-los a mal com o povo. E numa reunião do clero arciprestal, para deliberar sobre a aceitação da pensão ou não, entre a maioria

<sup>65</sup> *Correio da Beira*, nº 235, 2/7/1913.

<sup>66</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/MOI/PROCD/001.

<sup>67</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/CAS/PROCD/002.

<sup>68</sup> Cf. Vitor Neto – A Questão Religiosa na 1ª República: a posição dos padres pensionistas. *Revista de História das Ideias*. 9 (1987) 675-731.

<sup>69</sup> *A Fraternidade*, nº 26, 27/5/1911.

<sup>70</sup> *O Comércio de Viseu*, nº 2587, 15/6/1911.

<sup>71</sup> Eram os padres: António Maria Machado, pároco encomendado da freguesia do Outeiro dos Gatos, e Manuel Joaquim Ferraz das Neves, pároco encomendado da freguesia de Aveloso.

dos padres não pensionistas e um pensionista, existiram graves problemas, por este último ter declarado que aceitaria a pensão.

O presidente da Câmara de Foz Côa conta que no concelho existem 4 padres pensionistas, que foram discriminados pelos não pensionistas, que se recusam a celebrar qualquer acto de culto de colaboração com eles. Conta também que em Cedovim assistiu a um facto altamente indecoroso e contrário aos sentimentos de piedade humana, onde os padres não pensionistas abandonaram quase todos o acompanhamento ao cemitério de um cadáver que haviam encomendado, por se ter juntado a tal acompanhamento um padre pensionista parente do defunto.

Pelo inquérito de 1914 sobre a aplicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas, sabe-se que, em alguns concelhos da diocese não houve problemas com os padres pensionistas, onde até eram estimados. É o caso do concelho de Lamego, onde os 5 padres não foram perseguidos e eram estimados, sendo que alguns até faziam parte do cabido o mesmo acontecia em Sernancelhe, Tabuaço, Armamar e Sabrosa.

Um sector do anticlericalismo republicano pretendia explicar a recusa dos bispos com a alegação de que eles teriam outras ajudas. Recorria-se à velha identificação dos adversários com jesuítas, afirmando-se que os cofres da Companhia de Jesus tinham capacidade para custear as despesas<sup>72</sup>.

Ao pároco Manuel Carvalho Pinto, de Távora e Granjinha, do concelho de Tabuaço, um dos que havia recusado a pensão no concelho, alguns republicanos das suas paróquias, aconselharam o povo a não lhe dar nada pelos serviços religiosos, visto que ele seria obrigado a prestar-lhos gratuitamente. Em vista disso, o sacerdote deixou de ir lá binar e foi processado em 1ª instância por isso, mediante uma queixa do administrador do concelho. O sacerdote apelou e o Tribunal da Relação do Porto, por acórdão de 2 de dezembro de 1911, entendeu que a Religião Católica deixara de ser Religião do Estado, pelo que não tinha que envolver-se nesse assunto<sup>73</sup>.

Em Murça, o cônego José Pinto Jou, um dos sacerdotes que renunciara à pensão do Estado, é espoliado do passal paroquial e dos frutos que nele estão pendentes e em certo domingo, à saída da missa, em cuja estação anunciara a conversão da antiga cônica na prestação monetária dum vintém, é esperado à porta da sacristia da igreja matriz por um grupo de fanáticos republicanos, que só o não agrediram graças à intervenção de terceiros<sup>74</sup>.

Os jornais ligados à Igreja Católica inseriam nas suas colunas declarações de arrependimento vindas desses membros do clero. Tratava-se muitas vezes de clérigos pobres, pouco interessados em lutas políticas<sup>75</sup>, como o pároco de Trevões e Várzeas, do concelho de São João da Pesqueira, que enviou para os jornais uma declaração de renúncia. Confessou ter aceitado anteriormente a pensão, por estar

<sup>72</sup> *A Fraternidade*, n.º 26, 27/5/1911.

<sup>73</sup> *Revista Catholica*, n.º 43, 16/12/1911.

<sup>74</sup> António Luís Pinto da Costa – *O Concelho de Murça: retalhos para a sua História*. Murça: Câmara Municipal de Murça, 1992, p. 269.

<sup>75</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República*, p. 203–204.

convencido que a lei seria alterada pelo novo Governo da República. Afirmou ter lido em alguns jornais que a Santa Sé recomendara aos bispos que não aplicassem castigos disciplinares aos párocos pensionistas e pobres. Humildemente confessou não ter tido a necessária discrição para avaliar a veracidade ou falsidade do que era afirmado. Sentiu vontade de continuar como candidato à pensão. Mas, em vista do desmentido, renunciaria a ela nos inícios de dezembro de 1911<sup>76</sup>.

O mesmo exemplo seguiram outros sacerdotes, pois a pressão exercida sobre eles era muita, tanto da parte dos colegas como do povo. Se por um lado tinham a pensão do Estado que os ajudava, perdiam por outro, pois não eram chamados para outros serviços religiosos pelos colegas, e o povo sabendo que recebiam a pensão do Estado, já não era generoso com eles nas suas ofertas.

Outros que não tinham alma de lutadores e de mártires, apesar de ficarem junto dos seus paroquianos em circunstâncias adversas, foram desanimando quanto à generosidade dos paroquianos. Pensavam que as populações, não sendo compelidas, como acontecia no passado, ao pagamento das cômguas, se negariam a contribuir voluntariamente para o sustento do seu pároco. Estes receios não eram destituídos de fundamento, pois em algumas freguesias os paroquianos mostravam má vontade em pagar os serviços de alguém que se recusara a receber um ordenado do Estado.

O pároco colado Henrique Pereira, na freguesia de Moura Morta, concelho de Peso da Régua, renuncia à pensão afirmando que manteve sempre o propósito de renunciar a ela desde que os superiores hierárquicos não permitissem recebê-la, e se não o havia feito antes, foi porque quis conhecer o procedimento da maioria do clero português<sup>77</sup>.

O mesmo faz o P<sup>o</sup>. João Pinto de Oliveira, pároco encomendado nas freguesias de Ucanha e Gouveias, do concelho de Tarouca, que apesar da sua pobreza, pede a renúncia à pensão para manter a sua dignidade sacerdotal<sup>78</sup>, tendo em 1914 levado um processo disciplinar<sup>79</sup>.

O P. José Aníbal Duarte, pároco de Sebadelhe, concelho de Foz Côa, que pede a renúncia à pensão quando do regresso do exílio do colega P. Marrana, de Foz Côa, foi um dos quatro pensionistas que esteve suspenso do exercício das ordens na diocese de Lamego, mas pediu ao bispo perdão, dizendo querer voltar ao serviço e, dessa forma, os colegas voltaram a falar-lhe e a considerá-lo<sup>80</sup>. Em Alijó, um dos 5 padres que pediu a pensão nunca a foi levantar.

No Natal de 1912, o bispo D. Francisco José, já no desterro, escreve uma circular aos padres pensionistas, dizendo-lhes que é preciso remover o escândalo de ser pensionista e optar ou pela pensão ou pelo exercício das ordens<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> *Correio da Beira*, nº 83, 13/1/1912.

<sup>77</sup> *Revista Catholica*, nº 14, 14/19/1911; *O Progresso*, nº 1474, 14/10/1911.

<sup>78</sup> *Revista Catholica*, nº 17, 28/2/1912.

<sup>79</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/TAR/PROCD/001.

<sup>80</sup> *Povo de Foz Côa*, nº 11, 22/3/1914.

<sup>81</sup> *Revista Catholica*, nº 102, 25/12/1912.

Há que referir que numa mensagem entregue, em março de 1912, pelos sacerdotes do arceprelado de Moimenta da Beira ao bispo D. Francisco José, já no exílio, os cinco padres pensionistas deste concelho se recusaram a assiná-la<sup>82</sup>. O mesmo aconteceu com a mensagem entregue pelos padres do arceprelado de Resende, em que os 3 padres pensionistas não assinaram a dita mensagem<sup>83</sup>.

Outros sacerdotes viram o seu nome na lista dos padres pensionistas, sem que tivessem pedido a pensão, escrevem mensagens ao presidente da Comissão de Pensões Eclesiásticas, pedindo que o seu nome seja retirado da “odiosa lista”; é o caso do pároco de Alvarenga, P. Augusto Soares de Noronha<sup>84</sup>. Estas mensagens eram depois publicadas nos jornais católicos, para que não restassem dúvidas da sua integridade.

Os detentores do poder político, por sua vez, colocavam-se ao lado dos pensionistas. O pároco de Várzea da Serra, P. Albino Alves Pereira, no concelho de Tarouca, que aceitara a pensão, tinha contra si grande parte dos seus paroquianos. Cerca de trinta descontentes deslocaram-se a Lamego, junto do bispo, com o objectivo de solicitar a sua substituição. Ao ter conhecimento dessa diligência, a autoridade administrativa chamou à sua presença os recalcitrantes e procurou intimidá-los, ameaçando-os com a prisão<sup>85</sup>. Este sacerdote acabou por sair da freguesia, pedindo licença em 1913 à Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais para se ausentar e em 1916 para receber em Lamego a sua pensão eclesiástica. Em 1919 o administrador do concelho de Lamego pede à Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais para que o pároco, ausente com licença, regresse à sua freguesia onde era colado. Na sua ausência foi substituído pelo P. Manuel de Carvalho Pinto Júnior, que em 1914 sofre um processo disciplinar.

No concelho de Tabuaço, o P. António Augusto Correia de Lima, pároco encomendado nas freguesias de Chavães e Vale de Figueira, casou civilmente em outubro de 1911 na Régua e foi viver com a esposa para Guedieiros – Aldeia de Sendim, tendo sido solicitado, alguns meses depois, por muitos paroquianos, que desejavam que ele continuasse a dirigir as duas freguesias, de que era responsável antes do casamento. O padre acedeu e, à data em que a notícia foi enviada para os jornais, havia já celebrado missa, assistida por quase todos os paroquianos<sup>86</sup>, pelo menos nas primeiras vezes, tendo batizado uma criança em Vale de Figueira e apresentando-se para ser padrinho de outra, numa igreja de Tabuaço, tendo sido recusado pelo pároco. Quando é suspenso pelo administrador do bispado de Lamego, a 21 de maio de 1912, afirma que o fez a mando do administrador do concelho, sob pena de lhe ser suspensa a pensão<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> *Revista Catholica*, nº 21, 13/3/1912.

<sup>83</sup> *Revista Catholica*, nº 26, 20/3/1912.

<sup>84</sup> *Revista Catholica*, nº 43, 16/12/1912.

<sup>85</sup> *A Voz da Verdade*, nº 38, 21/9/1911.

<sup>86</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República*, p. 221–222.

<sup>87</sup> *Revista Catholica*, nº 42, 29/5/1912.



No verão de 1913, na freguesia de Gosende, concelho de Castro Daire, grande parte da população estava cansada de dirigir pedidos ao bispo e ao administrador para que fosse dali retirado o padre pensionista António Cardoso de Abreu Castelo Branco. Como não eram atendidos, os populares invadiram a sua residência e colocaram-lhe a mobília na rua. O sacerdote solicitou a ajuda do administrador que, tendo-se deslocado à povoação, verificou que era inútil impor a presença de um pároco que tinha contra si a grande maioria dos habitantes da aldeia<sup>88</sup>. Mas os desacatos tinham já começado muito atrás, tendo o mesmo pároco recebido vários bilhetes anónimos metidos por debaixo da porta, em que era ameaçado de morte<sup>89</sup>. Com este mesmo sacerdote, deu-se outro episódio caricato; em dezembro de 1912, foram convidados vários padres do concelho de Castro Daire a cantarem num funeral os ofícios de corpo presente. Entre eles estava o abade de Gosende, e por isso os colegas mandaram informar que não participariam no ofício enquanto ele não se fosse embora. Este episódio fez correr rios de tinta nos jornais locais, sendo o padre pensionista defendido sempre pelos órgãos republicanos<sup>90</sup>. Em maio de 1913, o padre em questão pede à Comissão Central de Execução da Lei da Separação autorização para ir residir no lugar de Anciães, freguesia da Várzea, concelho de São Pedro do Sul, devido às dificuldades que estava a passar na paróquia com os habitantes<sup>91</sup>. O mesmo faz o P. Abílio Augusto da Costa, pároco da freguesia de Parada – Castro Daire, que pede licença para se ausentar da paróquia e receber a pensão em Lamego<sup>92</sup>.

Neste contexto, o Administrador do Concelho de Castro Daire diz-nos que em 1914 há dois padres pensionistas no concelho que os colegas mais ultramontanos perseguiram, alegando que aqueles estavam em oposição aos mandamentos dos chefes da Igreja. «Esses padres estão actualmente ausentes com licenças; devo porém dizer que a causa principal da sua ausência não foi a guerra dos colegas mas a pouca simpatia que tinham entre o povo já antes da República»<sup>93</sup>.

Percebe-se assim que alguns padres pensionistas optaram por abandonar as suas paróquias, com autorização ou sem autorização da Comissão Central de Execução da Lei da Separação. Muitos iam para a sua terra natal, ou para junto de familiares em terras distantes, fugindo dessa forma da pressão exercida por parte do bispo, colegas e paroquianos. É o caso do cônego capitular da Sé de Lamego, Augusto Dantas Barbeiros, que em março de 1917 pede ao presidente da Comissão Central de Execução da Lei da Separação licença ilimitada para continuar a residir em Monção – Viana do Castelo, onde já está a residir desde 1911, visto que em La-

<sup>88</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República*, p. 208–209.

<sup>89</sup> *O Castrense*, 10/4/1913.

<sup>90</sup> *O Castrense*, nº 6, 10/12/1912.

<sup>91</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/CAS/ADMIN/047.

<sup>92</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/VIS/LAM/PROCD/002.

<sup>93</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/INQUE/VIS.

meço não será bem recebido pelo bispo que quer que ele renuncie à pensão, nem pelos colegas do cabido<sup>94</sup>.

Em agosto de 1912 os párocos do arciprestado de Moimenta da Beira, Manuel Pinto da Fonseca de Leomil, e Joaquim Francisco Ribeiro, de Peva, queixam-se ao Ministro da Justiça, por lhes ser retirada a licença para celebrar a 2ª missa nas anexas (Beira Valente e S. Martinho) pelo governador do bispado de Lamego, pelo facto de serem pensionistas, pedindo a intervenção do ministro junto do governador do bispado, para que a licença lhes seja novamente concedida<sup>95</sup>. Mas em 1914, o pároco de Peva pede licença, para se ausentar, à Comissão Central de Execução da Lei da Separação, e o padre pensionista José Joaquim de Almeida, ex-pároco das freguesias de Rua e Moimenta da Beira, pede para lhe ser anulado o tempo restante da licença que lhe tinha sido concedida para residir em São João da Pesqueira.

Em Vila Nova de Paiva, o padre pensionista de Pendilhe, P. João Lopes Miguel da Fonseca, não é perseguido pelo povo, mas os padres não pensionistas não colaboram com ele no culto religioso, pois não o convidam para os atos religiosos nas suas freguesias nem tão pouco cooperam com ele nos atos religiosos da sua freguesia.

Outros pensionistas desistiram de afrontar uma Igreja, com a qual não viam possibilidade de conciliação. Preferiram o rompimento. Foi a via seguida pelo reverendo José Pedro da Silva, ex-pároco da freguesia de Casal de Loivos, concelho de Alijó, casado, que passou a servir na igreja evangélica<sup>96</sup>.

Em suma: tal como acontece a nível nacional, também na diocese de Lamego, não conseguimos saber ao certo quantos sacerdotes pediram a pensão do Estado<sup>97</sup>. Alguns jornais<sup>98</sup> apontam para 37, mas confrontando este número com outras fontes, damos conta de que ele é superior.

O número dos padres pensionistas da diocese de Lamego cujos nomes aparecem publicados no *Diário do Governo*<sup>99</sup>, é de 52; o número dos padres pensionistas da diocese de Lamego cujos processos de pedido de pensão entraram na Comissão Nacional de Pensões é de 59 e o número dos padres pensionistas da diocese de Lamego no Questionário acerca da aplicação da Lei da Separação<sup>100</sup>, é de 42.

Destes valores, eu entendo que os mais reais serão os da Comissão Nacional de Pensões, visto que lá se encontram todos os pedidos feitos pelos sacerdotes, e certamente, nem todos os nomes foram publicados no *Diário do Governo*, e outros que foram publicados, não teriam pedido a pensão.

Relativamente ao número apresentado no questionário acerca da aplicação da Lei da Separação, realizado em 1914, nesta data muitos dos sacerdotes que ini-

<sup>94</sup> ACMF/CJBC/VIS/LAM/ADMIN/022.

<sup>95</sup> ACMF/CJBC/VIS/MOI/ADMIN/001.

<sup>96</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A guerra religiosa sob a I República*, p. 293.

<sup>97</sup> A. Jesus Ramos – *A Igreja e a I República. Didaskalia*. XIII (1984), p. 280–282.

<sup>98</sup> *Revista Católica*, nº 78, de 2/10/1912.

<sup>99</sup> Vítor Neto – *A Questão Religiosa na 1ª República*, p. 714–729.

<sup>100</sup> ACMF/Arquivo/CJBC/INQUE/VIS.

cialmente tinham pedido a pensão, devido a todos os condicionalismos a que aludimos, já a tinham recusado, outros estavam fora das paróquias e outros até já teriam morrido.

Resta saber quais terão sido as razões para aceitarem as pensões. Terá sido para fugir à pobreza, como já foi referido? Ou será que comungavam dos ideais da República?

Vê-se também a afeição que os republicanos têm pelos padres pensionistas, pela mensagem que o P. Macário Pinto de Sousa Coutinho, padre pensionista de Penude – Lamego, recebe no jornal republicano radical da cidade, quando fica doente, sendo chamado de respeitável cidadão e virtuoso eclesiástico<sup>101</sup>. Ou pela mensagem enviada ao padre pensionista João Lopes Miguel da Fonseca, pároco colado na freguesia de Pendilhe – Vila Nova de Paiva, quando este é nomeado pelo bispo para a paróquia de S. Joaninho – Castro Daire<sup>102</sup>.

Outro exemplo da defesa que os republicanos fazem aos sacerdotes que comungam dos seus ideais, é o texto publicado num periódico de Armamar, onde é louvado e até chamado de santo o P. Fausto dos Santos Ribeiro, que uns anos antes fora coadjutor na vila e que agora anunciava o seu casamento civil em Vila Real, onde exercia as funções de professor, educador, pregador e amante<sup>103</sup>.

Outros sacerdotes, que reuniam condições para requerer a aposentação, optaram por fazê-lo nesta altura. Provavelmente, em condições normais, muitos destes padres não teriam dado tal passo. Mas nas circunstâncias que eram vividas aproveitaram um direito que lhes assistia e que não significava um favor da República, suscetível de atrair a má vontade dos seus colegas.

### c) A perda dos edifícios religiosos

Pesquisando no Arquivo Contemporâneo do Ministério das Finanças, onde se encontram os documentos da Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais, encontramos vários pedidos, das mais diversas entidades, sobre a finalidade a dar aos bens que foram retirados à Igreja. Se por norma, os passais foram arrendados, em alguns casos vendidos ou serviram para alguma nova construção, às residências paroquiais foram dadas a mais diversas finalidades<sup>104</sup>.

Para além das residências paroquiais e dos passais que foram retirados aos sacerdotes não pensionistas, na aplicação da Lei da Separação, tendo sido grande parte das residências utilizadas como edifícios de utilidade pública, normalmente escolas, como vimos, a grande perda para a diocese de Lamego foi o seu seminário e o paço episcopal.

Todos os bens que eram do seminário, cabido, mitra e fábrica, foram provisoriamente administrados pela Comissão Concelhia de Inventário dos Bens Eclesiásticos de Lamego.

<sup>101</sup> *A Fraternidade*, nº 101, de 2/11/1912.

<sup>102</sup> *O Castrense*, nº 41, 1/10/1914.

<sup>103</sup> *A Beira Alta*, nº 17, 27/8/1911.

<sup>104</sup> Insiro aqui apenas os pedidos que encontrei na documentação, não sei se na realidade foram todos atendidos.

O arrolamento do Seminário Maior inicia-se no dia 3 de junho de 1911, com a presença do Dr. Alfredo de Sousa na qualidade de presidente da Comissão Concelhia de Inventário dos Bens Eclesiásticos. Os bens do seminário eram o edifício e a cerca, títulos de dívida pública, créditos, escrituras, foros, direitos líquidos e ilíquidos, com um valor superior a 200 contos de reis<sup>105</sup>.

Como valores culturais, achava-se o seminário dotado de biblioteca própria, de livros impressos, do cartório do cabido, do depósito dos livros findos dos registos paroquiais de toda a diocese. Por ordem do Governo, os cartórios capitular e episcopal foram encaixotados e remetidos para a Torre do Tombo<sup>106</sup>. Quanto aos livros de assentos paroquiais, a lei mandava depositá-los no arquivo distrital, no caso da diocese de Lamego no de Viseu, onde estão alguns documentos e no da Guarda, para onde não foi nenhum.

Os seminaristas já tinham saído do seminário uns meses antes, a 13 de janeiro de 1911, ficando a residir em casas particulares e tendo aulas nas casas dos professores. Situação esta que só se veio a modificar em 1921<sup>107</sup>, com a compra da casa do Poço, junto da sé catedral, e que serviu de seminário maior, ainda que com más condições, até ao ano de 1961, altura em que os seminaristas passaram para o novo seminário construído de raiz pela mão do bispo D. João da Silva Campos Neves<sup>108</sup>.

As vocações sacerdotais não faltavam, mas não havia onde recolhê-las. Consciente desta realidade, o bispo D. Francisco José escreve uma Circular ainda no exílio, em outubro de 1913, pedindo a todos os párocos da diocese que promovam nas suas paróquias o despertar de vocações, e que informem a secretária do Governo do Bispado, do número de rapazes que desejam ir para o seminário, de modo a que se prepare a sua estadia na cidade onde apesar de não haver casa própria receberão a devida formação<sup>109</sup>.

E as consequências não tardaram, se na 1ª década do século XX pelo seminário passaram 352 seminaristas e se ordenaram 133 padres para a diocese, na 2ª década o número baixou para metade, com 128 seminaristas e 58 padres ordenados, na 3ª década ainda pior, com 80 seminaristas e 14 padres ordenados; só na 4ª década, já com o seminário novamente a funcionar é que estes valores subiram, com 328 seminaristas e 57 padres.

Quanto ao destino a dar ao edifício do seminário, nele foi aquartelada pelo Governo uma pequena parte do regimento de Infantaria nº 9 e algumas repartições militares, e no convento de Santa Cruz o quartel militar<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> *A Fraternidade*, nº 32, de 8 de julho de 1911.

<sup>106</sup> Manuel Gonçalves da Costa – *Seminários e Seminaristas de Lamego*, p. 381.

<sup>107</sup> *Boletim da Diocese de Lamego*. Ano IV (2ª série), nº 11 (1921), p. 155–156.

<sup>108</sup> *Memórias dos Seminários de Lamego*. Lamego: Gráfica de Lamego, 1963, p. 16.

<sup>109</sup> *Boletim da Diocese de Lamego*, nº 6, 15/3/1916.

<sup>110</sup> Situação que se mantém até aos dias de hoje. O seminário antigo é atualmente a messe dos oficiais do C.I.O.E.

Quanto ao paço episcopal<sup>111</sup> foi cedido provisoriamente, pelo Decreto nº 3074 de 5 de abril de 1917 à câmara de Lamego para instalação do Museu Regional criado pelo art. 6 da Lei nº 420 de 11 de setembro de 1915 e pelo Decreto de 24 de agosto de 1916, e a título de arrendamento enquanto não fosse instalado no edifício do Antigo Hospital Civil (o que nunca veio a acontecer), embora também tenha servido, nos primeiros tempos, como um espaço onde se realizaram alguns banquetes, reuniões políticas e “patuscadas”<sup>112</sup>; as outras partes serviram para receber a Guarda Nacional Republicana, uma repartição de Obras Públicas, os Correios, e até um quartel de Bombeiros, estando alguns aposentos cheios de palha<sup>113</sup>.

A criação do Museu Regional no Paço Episcopal<sup>114</sup> era já uma vontade do bispo D. Francisco José, pois com essa finalidade já havia feito a recolha de obras de arte dispersas pela diocese bem como a recuperação e beneficiação do edifício.

A sua fundação só viria a acontecer em 5 de abril de 1917, com a denominação de “Museu Regional de Obras de Arte, Arqueologia e Numismática”, os bens que constituíram o recheio inicial do museu, estavam na posse da Comissão Administrativa da Câmara Municipal de Lamego, foram entregues ao seu primeiro director, João Amaral, no dia 21 de maio de 1918, ano em que o Museu foi finalmente inaugurado. A especificidade do seu recheio levou a que a denominação “Regional” fosse abolida em 1965, passando a ser simplesmente designado por “Museu de Lamego”, nome por que ainda hoje é conhecido.

### Conclusão

Tal como aconteceu no resto do país, a diocese de Lamego não foi alheia ao clima anticlerical que se viveu nos tempos da Primeira República.

As medidas republicanas, aos poucos vão sendo postas em prática, pelo tato das administrações municipais. Julgamos que a sua maior ou menor astúcia na aplicação dessas medidas terá sido determinante para que houvesse mais ou menos conflitos.

Facilmente compreendemos as atitudes de revolta e contestação de algumas populações da diocese de Lamego, que vivendo inteiramente o sentido da religião católica, quando se vêm proibidas de exercer as manifestações do culto externo, o culto interno limitado, privadas do toque dos sinos, vendo os seus sacerdotes serem presos, afastados das suas residências e passais, expulsos das suas paróquias, vendo as igrejas e os seus bens arrolados passarem a pertencer ao Estado, serem obrigados a que os ritos de passagem (batizados, casamentos e funerais) que estavam ligados à Igreja, passassem para a competência do Estado, através do Registo Civil, onde o povo pobre tinha dificuldade em pagar os emolumentos mais elevados.

Compreendemos a não aceitação das culturais, certamente por obediência às orientações do seu bispo e da hierarquia católica, mas também por sentirem que

<sup>111</sup> ACMF/CJBC/VIS/LAM/ADMIN/017; Cedência do Paço Episcopal à Câmara Municipal.

<sup>112</sup> *A Fraternidade*, nº 158, 6/12/1913.

<sup>113</sup> F. J. Cordeiro Laranjo – *Lamego Antiga*. Lamego: Câmara Municipal de Lamego, 1989, p. 27.

<sup>114</sup> Cf. José Júlio Rodrigues – *O Paço Episcopal de Lamego: separata do Boletim da Associação do Magisterio Secundario Official*. Porto: Empresa Litteraria e Typografica, 1908.

elas apenas seriam mais um meio de divisão na Igreja em geral e a nível local nas paróquias.

Sentimos também a força do movimento laical que começa nesta altura a dar os primeiros passos, sobretudo a força da ação feminina, na defesa dos valores cristãos.

É este também um tempo de união e ao mesmo tempo de desavença no clero diocesano; união no sentido da solidariedade dos sacerdotes uns com os outros, ao verem-se privados dos rendimentos que permitiam a sua subsistência, ao terem que abandonar as residências paroquiais, tantas vezes perseguidos pelos ideais republicanos, acusados de serem uma força de bloqueio a esses mesmos ideais, ao serem-lhe retirados os livros de registo paroquial. Unem-se os sacerdotes quando se reúnem por arciprestados, manifestando a sua solidariedade para com o seu bispo expulso da diocese pelo período de dois anos e para com alguns colegas que são presos ou expulsos, que tantas vezes passam privações materiais, unem-se na firme defesa dos valores e liberdades do povo português.


Por outro lado, são estes mesmos sacerdotes, que tantas vezes no mesmo arciprestado ou até na mesma paróquia entram em desacordo uns com os outros, por comungarem ou não das ideias republicanas, mas sobretudo por causa das pensões. Presumimos que terá sido a aceitação das pensões por parte de alguns sacerdotes a questão que mais polémica e contratestemunho deu. Em alguns arciprestados e paróquias ter-se-á mesmo vivido um clima de “guerra” entre padres, ao não se ajudarem uns aos outros nos serviços paroquiais e ao recusarem-se a participar em atos de culto na presença de pensionistas, chegando ao ponto de pôr o povo contra os pensionistas.

Fica também a diocese de Lamego privada dos bens materiais de que dispunha, sendo o ícone dessa perda o seminário maior e o paço episcopal. Estas perdas serão futuramente causa da união dos cristãos lamecenses e de solidariedade, pois tudo vão fazer para que o paço e o seminário voltem a ser entregues à diocese; não o conseguindo, passarão a lutar pela construção de um novo seminário e pela compra de um paço episcopal.

A secularização da sociedade portuguesa, que se inicia com a Primeira República, não foi um mal; pelo contrário, bem entendida e vivida por todos os cristãos, foi uma oportunidade para o anúncio do Evangelho, e para o crescimento espiritual da Igreja, pois despojada de tudo o que era material, pode olhar para aquilo que é a verdadeira razão de ser Igreja, o anúncio da palavra de Deus e a solidariedade com o próximo.

## OS LIMITES DA TESE DA PERSEGUIÇÃO (OU DA PROPAGANDA DA “INTANGÍVEL REPUBLICANA” EXPRESSA NA IMPRENSA CATÓLICA)

PAULO BRUNO PEREIRA PAIVA ALVES\*

 <https://orcid.org/0000-0003-1485-3015>

### Nota prévia

A escrita do presente artigo foi assente em cinco pontos específicos: a tese da perseguição; a propaganda da Lei da Separação; a intangível republicana; a expectativa e a reação do Episcopado; e o papel da imprensa católica. Foi nosso objetivo criar um texto em crescendo, seguindo a própria cronologia da República, instaurada em 5 de outubro de 1910. Nesse sentido, apesar de cada um dos cinco subtítulos possuir uma certa autonomia, todos eles se interligam e assinalam aspetos que consideramos fundamentais para compreender as atitudes da Igreja Católica e que foram editadas na imprensa que lhe era afeta.

### A tese da perseguição

Depois que a República foi instaurada, nos primeiros dias de outubro de 1910<sup>1</sup>, diga-se, sem grande dificuldade, em que «a indisciplina dos soldados bastou para fazer o rei fugir para Inglaterra, porque quase ninguém, entre os políticos e os comandos militares, levantou um dedo para o proteger»<sup>2</sup>, o plano traçado pelos republicanos seguiu rapidamente um outro rumo. Em verdade, a mutação política então estabelecida previa não apenas a troca da Monarquia Constitucional pela República, mas também a imposição de uma mudança cultural muito profunda. Este desejo de mudança vinha sendo promovido pela propaganda laica que aumentou nas vésperas da Revolução e que assentava na «descristianização da sociedade»<sup>3</sup>. Ora, depois de os republicanos atingirem o poder, o passo seguinte passou por aplicar no terreno as suas velhas máximas, de forma a republicanizar o país e a vida portuguesa. De qualquer forma, os republicanos mais radicais cedo se deram conta

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em Ciências da Comunicação (especialidade de História da Comunicação) pela Universidade de Coimbra.

<sup>1</sup> Sobre o golpe militar de 4 de outubro de 1910 que instaurou a República veja-se: Rui Ramos – A estranha morte da Monarquia Constitucional. In *História de Portugal*. Vol. VI: *A Segunda Fundação*. Dir. José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 380-399. Veja-se também: Vasco Pulido Valente – *O Poder e o Povo*. 5ª ed. Lisboa: Gradiva Publicações, 2004, p. 113-150.

<sup>2</sup> Rui Ramos – *Outra opinião: Ensaios de História*. Lisboa: O Independente, 2004, p. 25-26.

<sup>3</sup> Vitor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 354.

que tinham que «fabricar uma guerra»<sup>4</sup> para se manterem no poder. Encontraram na Igreja Católica o inimigo perfeito. Seria, pois, num ambiente adverso para a Igreja Católica que iria nascer a denominada tese da perseguição.

Entre as medidas propagandeadas e colocadas em prática pelos republicanos, a Lei da Separação do Estado das Igrejas<sup>5</sup> – que seria publicada em 20 de abril de 1911 – representaria, para a Igreja Católica, o clímax das perseguições que vinham sendo feitas desde a instauração da República em 5 de outubro de 1910. Para os republicanos, essas perseguições eram uma necessidade nacional. Terminada a euforia dos primeiros meses de República, e à medida que as ações republicanas eram promovidas, os seus efeitos deixavam a nu um grande paradoxo nacional: por um lado os republicanos acicatavam na imprensa que lhe era afeta a necessidade de uma verdadeira Lei da Separação (*à portuguesa*)<sup>6</sup>, conforme expressara Afonso Costa (1871-1937), ministro da Justiça e dos Cultos do Governo Provisório e o mentor da mesma Lei. Os republicanos confirmavam mesmo o sucesso da sua aplicação nos principais pontos do país. Por outro lado, muitos católicos asseveravam que vinham sofrendo os efeitos de uma lei a que chamaram de “lei da usurpação”. Estes católicos defenderam a ideia de uma tese da perseguição decretada à Igreja, e publicaram na sua imprensa relatos regulares de perseguições e de abusos constantes aos religiosos.

Mas, em rigor, o que era propaganda e o que era verdade? Desde os primeiros dias de outubro de 1910 que, perante os ataques que vinha sofrendo, de diversas formas e a diferentes grupos, a hierarquia eclesiástica optou por procurar «contemporizar, tomando uma atitude amigável, de respeito pelas novas instituições»<sup>7</sup>. Contudo, no terreno, a realidade era outra. Locais como o convento das Trinas ou o colégio jesuíta de Campolide foram alvo de ataques frequentes da “rua republicana”, desde as primeiras horas do novo regime. Em verdade, na própria manhã de 5 de outubro de 1910 em que membros do Diretório Republicano apresentavam os nomes dos ministros que formariam o primeiro Governo Provisório (GP)<sup>8</sup>, nas va-

<sup>4</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. 2.<sup>a</sup> ed. (revista e aumentada). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2010. Sobre este assunto ver igualmente: Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República: contribuições para uma autopsia*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

<sup>5</sup> Entre tantas obras escritas sobre a Lei da Separação do Estado das Igrejas podemos endereçar para a leitura das seguintes: João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX: a Lei da Separação de 1911*. Cascais: Principia Editora, 2009. Ver também: Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011. Ver igualmente: Luís Salgado de Matos – *A separação do Estado e da Igreja: Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2011.

<sup>6</sup> Afonso Costa defendia que o documento a ser publicado seria tipicamente português, alicerçado na realidade nacional. Porém, a verdade é que o decreto-lei nacional viria a ser influenciado pela Lei da Separação decretada em França, em 1905, redigida pelo livre-pensador Aristide Briand. Com efeito, esta lei francesa – que foi debatida no Parlamento – não foi tão radical quanto a Lei da Separação aplicada em Portugal. Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 79-94.

<sup>7</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 44.

<sup>8</sup> O primeiro Governo Provisório da República ficou assim definido, com as respetivas Pastas: Teófilo Braga (Presidência); António José de Almeida (Interior); Afonso Costa (Justiça); Bernardino Machado (Negócios Estrangeiros); António Luís Gomes (Obra Públicas); Correia Barreto (Guerra); Amaro de Azevedo Gomes (Marinha e Colónias); José Relvas (Finanças), depois de Basílio Teles ter recusado o lugar. Cf. Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República*, p. 25.



randas da Câmara Municipal de Lisboa, ali bem perto, em Arroios, a Casa dos Religiosos Lazaristas, era invadida por um grupo de apaniguados republicanos. Perante a impotência das forças da autoridade ou mesmo da sua conivência, dois padres foram assassinados e outros acabaram insultados e agredidos<sup>9</sup>.

Perseguidos pela “rua republicana”, muitos dos religiosos que fugiram só encontraram a segurança do lado de lá da fronteira, em especial em Espanha e no Brasil, onde geralmente continuavam a sua ação missionária. Os que eram apanhados iam para a prisão e vários foram expulsos do País. Foi esta mesma “rua”, composta por adeptos gáudios do novo regime, de onde sobressaía a “formiga branca” – a polícia de choque de Afonso Costa – que vinha assaltando igrejas, colégios, instalações de jornais católicos e monárquicos, desde os primeiros dias de outubro de 1910, e fomentando uma “caça aos padres”, e em especial aos jesuítas. Depois de presos, os adeptos republicanos levavam-nos, em arruadas, para os aljubes de Lisboa e dos arredores, prisões que no final da primeira semana de República já estavam apinhadas de padres e de freiras, fruto de imensas detenções sumárias que aumentaram nos primeiros meses de 1911. Em verdade, nessa altura, qualquer indivíduo que aparecesse de cara rapada e não com o tradicional bigode republicano era perseguido e, na melhor das hipóteses, apenas preso. Aliadas à aplicação das leis republicanas – apelidadas de jacobinas pelos católicos, que determinaram o fecho de conventos e de igrejas, e o interrogatório dos seus membros – as perseguições cedo se transformaram em repressão e em constantes humilhações.

Mas com que base se poderia falar de uma tese da perseguição? De acordo com a imagem projetada na imprensa católica essa tese persecutória existia. E estava fundada em ações republicanas concretas, nomeadamente com a entrada em vigor de legislação que era contrária às diretrizes da Igreja Católica. Como tal, ficou expresso que «os primeiros meses do novo regime registaram um grande afã na promulgação de legislação respeitante às relações entre o Estado e a Igreja»<sup>10</sup>. Até abril de 1911 foram várias as leis que atingiram a Igreja Católica e que mudaram a sociedade portuguesa. Imbuídos de um pensamento alicerçado no Positivismo, os líderes republicanos nacionais entenderam que «novas leis bastariam para concretizar a almejada revolução cultural libertadora. Por isso, em sete meses, foram tomadas medidas que os seus correligionários franceses [...] demoraram quase vinte e cinco anos a decretar»<sup>11</sup> numa França que era bem mais urbana, que possuía uma maior taxa de alfabetização, e onde também existiam maiores liberdades e diversidade religiosas. Ainda em 1910 e em 8 de outubro, apenas três dias depois da instauração da República, o GP reassumiu as leis do Marquês de Pombal (leis de 4 de setembro de 1759, e de 28 de agosto de 1767, esta última era contra os jesuítas) e de Joaquim António de Aguiar (decreto-lei de 18 de abril de 1834), respeitantes à extinção das Ordens Religiosas. Por outro lado, o Governo Provisório apropriou-se e nacionalizou as suas propriedades e bens. De forma a evitar a permanência e/ou a

<sup>9</sup> Cf. Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República*, p. 28.

<sup>10</sup> Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 43.

<sup>11</sup> Fernando Catroga – O Livre-Pensamento contra a Igreja: A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX). *Revista de História das Ideias*, 22 (2001), p. 350-351.

entrada de novos religiosos no país, anulou a lei de 18 de abril de 1901, do Governo de Hintze Ribeiro, que legalizara as Ordens Religiosas então estabelecidas no país. Até ao fim desse mês de outubro o Governo Provisório da República decretou o fim dos feriados religiosos (12 de outubro) que passaram a ser considerados dias normais de trabalho, à exceção do dia 25 de dezembro (entretanto recém-apelidado de dia da Família). Em 18 de outubro o GP extinguiu o juramento religioso que acontecia em diversas ações civis e militares, e a Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra foi, na prática, extinta com a proibição de novas matrículas. As medidas contrárias à Igreja Católica continuaram em catadupa. Assim, em 22 de outubro, o Governo decretou o fim do ensino religioso nas escolas, e ainda o encerramento das missões jesuíticas que funcionavam nas regiões ultramarinas de Moçambique, de Macau e de Timor-Leste. Em 3 de novembro, envolta em grande discussão, foi publicada a lei do divórcio. A Igreja Católica era atingida num dos seus pontos nevrálgicos. No final de 1910, em 31 de dezembro, o Governo Provisório proibiu todos os religiosos de ensinar e de usarem os seus hábitos talares em público, sob pena de serem castigados e detidos. Esta medida reforçava o que vinha sendo defendido e apresentado pelos republicanos: «o culto era, assim, remetido para o interior das igrejas...»<sup>12</sup>, relegando-o progressivamente para a esfera privada.

No início de 1911, o Governo Provisório apresentou novas medidas que foram entendidas como sendo contrárias à Igreja Católica. Assim, em 18 de fevereiro de 1911 foi apresentado o registo civil obrigatório. Como sucedera com as leis anteriores, esta era uma questão com carácter revolucionário que excluía Deus e a Igreja Católica do centro da vida humana. Estava à vista o fim do regime concordatário que vigorava desde o regime monárquico-constitucional (1820)<sup>13</sup>. Afonso Costa, ministro da Justiça do GP, estimulava uma vez os católicos. Por essa altura começou a correr a notícia que estaria para breve a Lei da Separação do Estado das Igrejas. Este já era, ainda antes de nascer, um documento célebre e responsável por verter rios de tinta nas páginas de diversos jornais, que ora apoiavam a medida, ora a desacreditavam. Era certo que tal medida não seria, como não foi, indiferente a ninguém. Com efeito, estava em marcha o passo seguinte.

### **A propaganda da lei da Separação**

Depois de diversas leis terem sido apresentadas, Afonso Costa garantia que o país estava preparado para acolher a Lei da Separação. Mas será que estava? Em verdade, o decreto da Lei da Separação seria, assim, o culminar de um longo processo republicano que vinha do final do século XIX, e que seguia o sentido da laicização do Estado e da descristianização da sociedade. Os jornais afetos aos republicanos – como eram os casos, sobretudo, d'*O Mundo* (Lisboa, 1900-1936) e d'*O Seculo* (Lisboa, 1881-1989), títulos que faziam parte do que os católicos denominavam por imprensa imunda – propagandearam livremente a Lei da Separação ao longo de semanas a fio. Em sentido contrário, a imprensa católica ia registando em longos

<sup>12</sup> Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 272.

<sup>13</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 265-294.

e pensados editoriais as suas expetativas, as suas críticas, ou os seus receios. Assim aconteceu desde muito antes de o documento ser apresentado ao país.

Era certo que a Igreja Católica vivia então num ambiente que misturava a expetativa com o receio de forma muito volátil, tanto que se encontravam, na mesma balança, dois tipos de católicos: os otimistas inveterados que alimentavam a esperança de uma separação justa e exequível promovida pelo Governo, e outros católicos mais temerosos que vinham assistindo inermes às investidas da “rua republicana”. Foram estes católicos mais temerosos, mas igualmente mais lúcidos da realidade que estava diante de si, que cedo perceberam que a tão famigerada Lei da Separação seria uma verdadeira lei de perseguição aos católicos e à sua Igreja.

### A “intangível republicana”

Com grande pompa e circunstância, a Lei da Separação<sup>14</sup> foi apresentada pelos republicanos como uma lei intocável. Rapidamente passou a ser apresentada como a “intangível republicana”. Pela sua amplitude, tornar-se-ia numa das principais questões da República. Mas anos mais tarde foi revista por outros governos<sup>15</sup>.

A Lei da Separação foi apresentada como tendo «um alcance profundo uma vez que laicizava o Estado, funcionarizava o clero, expropriava os bens da Igreja, abria o caminho a uma nova prática regalista e entregava o culto aos cidadãos organizados em corporações próprias»<sup>16</sup>. Nesse sentido impedia mais do que restringia a ação dos padres na organização do culto. Para essa gestão foram criadas as associações culturais<sup>17</sup> que eram instituições laicas que eram dirigidas, maioritariamente, por pessoas indiferentes à Religião, ou mesmo anticlericais. Tais associações seguiam o que já havia sido estabelecido com as comissões paroquiais que haviam substituído juntas de paróquia (monárquicas), e que haviam provocado muitas desavenças entre os párocos e as autoridades republicanas<sup>18</sup>.

A Lei da Separação significava o fim de um ciclo para a Igreja Católica. Muitos dos 196 artigos da Lei “feriam de morte” a Igreja Católica. O decreto-lei que assinalava a separação entre o Estado e as Igrejas, entenda-se, quase exclusivamente, a Igreja Católica,

<sup>14</sup> A Lei da Separação tinha um total de 196 artigos que estavam divididos em sete capítulos. O texto do decreto-lei de 20 de abril de 1911 pode ser consultado em: Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 135-154.

<sup>15</sup> Desde 1912, os diferentes contornos da Lei da Separação foram alvo de tentativas de revisão, nomeadamente com os contributos dos republicanos Eduardo de Abreu (1856-1912) e Basílio Teles (1856-1923). Em 1914, a mesma Lei foi discutida no Parlamento, levantando-se, entre as hostes republicanas, vozes favoráveis à revisão do documento, como aconteceu com o padre Casimiro Rodrigues de Sá (1873-1934). Já em 1918, no Governo de Sidónio Pais (1872-1918), o ministro da Justiça Moura Pinto promoveu uma ampla revisão ao documento da Lei da Separação, retirando-lhe alguns aspetos considerados mais nocivos à Igreja Católica, e restituindo-lhe a personalidade jurídica, retirada anteriormente. Sobre esse processo ver: Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 78-119.

<sup>16</sup> Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 272.

<sup>17</sup> Podemos confirmar todo o processo em redor às associações culturais em: Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 215-254.

<sup>18</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 62-66.

«dispunha que a religião católica, apostólica, romana deixava de ser religião de Estado, e que todas as Igrejas ou confissões religiosas eram autorizadas, como legítimas agremiações particulares, desde que não ofendessem a moral pública, nem os princípios do direito público português»<sup>19</sup>.

A Lei da Separação passou a ser designada pelos seus promotores e defensores como uma das obras fundamentais da República. Ela funcionaria, senão como a principal, como uma das faces da República, e seria para os seus adeptos, efetivamente, a “intangível republicana”, sendo o clímax da ação republicana regeneradora a implementar no país. Perante o turbilhão que nasceu da aplicação das medidas previstas na Lei da Separação, de que forma é que decorreu a atuação do Episcopado?

### A expectativa e a reação do Episcopado

No seguimento das determinações do *ralliement*<sup>20</sup> definido pelo papa Leão XIII (1878-1903), a Igreja Católica aceitou a República, mas com grande prudência e expectativa. Porém, cedo reagiu<sup>21</sup>. Isto é, apesar de não ter colocado em causa a legitimidade da República, como o novo regime político português, a Igreja Católica não adormeceu e desenvolveu um processo de resistência legal. Só dessa forma é que poderiam participar legitimamente na vida política e parlamentar do país<sup>22</sup>. Em verdade, essa reação católica não foi, nos primeiros tempos, uma verdadeira e direta oposição ao novo regime. Por outro lado, preferiu centrar a sua ação «na recusa da política laicizadora da República e na denúncia às perseguições que foram sendo movidas a muitos dos seus membros, em particular à hierarquia episcopal e aos membros dos institutos religiosos...»<sup>23</sup>.

A reação católica iniciou-se, efetivamente, com a Pastoral Coletiva do Episcopado Português dirigida ao Clero e aos fiéis nacionais, de 24 de dezembro de 1910, cuja leitura nas missas – que começou apenas em meados de fevereiro de 1911 – fora proibida pelo Governo Provisório. Em certa medida, esse documento foi uma verdadeira “pedrada no charco”, uma vez que, através dessa Pastoral, os bispos nacionais demonstraram a sua apreensão pelos planos que vinham a ser apresentados e aplicados pelo Governo Provisório. Ao mesmo tempo, os prelados «insurgiam-se contra a perseguição da Igreja, criticavam a filosofia legitimadora do novo regi-

<sup>19</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 2.ª ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2000, p. 206.

<sup>20</sup> A política de *ralliement* foi definida pelo papa Leão XIII e consistiu no aconselhamento dirigido ao mundo católico para aceitar o Liberalismo como regime político. De qualquer forma, Leão XIII instigava os católicos a lutarem pela salvaguarda dos seus direitos. Sobre a política de *ralliement*, inserida na campanha pelo Centro Católico Português e pelo movimento social católico, ver: Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 106-117.

<sup>21</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 278-285.

<sup>22</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 278.

<sup>23</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia, In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2002, p. 137.

me e acusavam a República de ser anticatólica»<sup>24</sup>. O conflito entre Estado e Igreja agudizou-se ainda mais com o Protesto Coletivo dos Bispos Portugueses contra o decreto de 20 de abril que separa o Estado da Igreja, de 6 de maio de 1911 – lavrado no Mosteiro de São Vicente de Fora, por ação do cardeal-patriarca de Lisboa, D. António Mendes Bello (1907-1929). A hierarquia da Igreja sentia-se perseguida por uma legislação que acusava de ser injusta, opressiva e anticatólica. Os exemplos eram vários e conhecidos. Com efeito, os ataques republicanos à Igreja e aos seus interesses chegavam ao conhecimento dos católicos através dos periódicos que lhe eram afetos. Neste caso particular a imprensa católica desempenhou um papel importante na defesa da Igreja e fomentou essa teoria persecutória.

### O papel da imprensa católica

A imprensa católica foi apresentando, um pouco por todo o País, casos e queixas de muitos católicos, em especial de clérigos, que vinham sofrendo as implicações da Lei da Separação. Esta foi denominada de “lei da usurpação” pelos católicos uma vez que estes asseveravam que o decreto-lei assumia contornos de intrusão e de roubo dos direitos e dos bens da Igreja. Foram esses mesmos católicos, clérigos e leigos, que criaram a ideia de uma tese da perseguição à Igreja publicando relatos regulares de perseguições e de abusos constantes a membros da Igreja Católica, na emergente boa imprensa. Se foi verdade que foi esta que assumiu a defesa da Igreja, também ficou expresso que a imprensa católica fomentou essa teoria persecutória. Com efeito, os limites da tese da perseguição eram os próprios limites do país. Entre os muitos títulos católicos que analisaram a Lei da Separação, e a colocaram nos seus editoriais, apontamos algumas ideias fomentadoras dessa teoria a partir dos jornais *Echos do Minho* (Braga, 1911-1914)<sup>25</sup>, e *A Nação* (Lisboa, 1847-1928)<sup>26</sup>.

As mesmas informações apresentadas foram retiradas dos seus editoriais entre 1911 e 1913, tempo que congrega o período associado à emancipação da República. O jornal *Echos do Minho* analisou a «Lei da Separação (especificamente)» em 15 editoriais, e a «Separação Estado-Igreja (acções e efeitos)» em 24 editoriais. Já *A Nação* apresentou a «Lei da Separação (especificamente)» em 19 editoriais, e a «Separação Estado-Igreja (acções e efeitos)» em 61 editoriais. Assim, com base nesses números, confirmamos que o tema da Lei da Separação esteve sempre na agenda da imprensa católica. Seguidamente vamos apresentar algumas das ideias mais importantes editadas por ambos os jornais: primeiramente vamos expor as reflexões do *Echos do Minho*, e depois apresentaremos as concepções d’*A Nação*.

<sup>24</sup> Vítor Neto – A questão religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa. In *História da Primeira República Portuguesa*. Coord. Fernando Rosas; Maria Fernanda Rollo. Lisboa: Edições tinta-da-china, 2009, p. 137.

<sup>25</sup> O *Echos do Minho* começou por ser bissemanário, mas passou a diário a partir de 1 de abril de 1914 (ano IV, n.º 335).

<sup>26</sup> *A Nação* foi um jornal diário.

## Echos do Minho

«A lei promulgada e que se chama de Separação, não separa em coisa alguma a Igreja do Estado. Este, pelo contrário, fica mais unido á Igreja a qual permanece presa, amarrada, dependente e absolutamente sujeita ao poder civil...»<sup>27</sup>.

«[...] A Lei da Separação em Portugal é por todos reconhecida como ofensora e perseguidora da Igreja»<sup>28</sup>.

«o facto [expulsão de prelados das dioceses] representa uma affronta, e porventura uma provocação à consciencia catholica»<sup>29</sup>.

«o governo da República continua a intimar aos padres que por qualquer motivo se tornam desaffectedos aos poderes constituídos, uma portaria d' expulsão»<sup>30</sup>.

«[...] Não esperem, pois, nem o clero nem os fieis que melhorem as relações entre o Estado e a Separada. Continuaremos a soffrer os mil vexames, que a lei separatista permite ás varias auctoridades...»<sup>31</sup>.

## A Nação

«A lei, tem-se dito, não é de separação, é de escravisação»<sup>32</sup>.

«[...] O engodo das pensões, a ameaça das penas, o incitamento impudico à quebra do voto do celibato são modalidades d' esta estrategia [de luta contra a Igreja]»<sup>33</sup>.

«[...] A lei não se fez para separar o Estado de qualquer religião que os portugueses tenham. A lei fez-se para expoliar e destruir a Igreja Catholica em Portugal»<sup>34</sup>.

«Basta de affrontas! Á perseguição persistente movida contra os catholicos [...] juntam os governantes o escarneo contra as nossas crenças e a provocação insultosa que attinge o nosso proprio brio. Expulsar iniquamente os prelados das suas dioceses [...] foi uma grosseira iniquidade e um atroz atropello da justiça»<sup>35</sup>.

«[...] Todos reconhecem o que ha alli [Lei da Separação] de vexatorio, de iniquo, de intolerante, sujeitando os catholicos a um regimen de excepção, e cerdeando-lhes os mais rudimentares principios de liberdade de consciencia»<sup>36</sup>.

Com efeito, a imprensa católica dirigiu, nos seus artigos de fundo, os modernos editoriais, palavras duras contra o Governo da República, e instigou os bispos nacionais a tomarem uma ação mais concreta do que simplesmente a Pastoral

<sup>27</sup> A Lei da Separação. *Echos do Minho*, ano I, n.º 32, 27 de abril de 1911, p. 1.

<sup>28</sup> A Lei da Separação e os seus efeitos. *Echos do Minho*, ano I, n.º 35, 7 de maio de 1911, p. 1.

<sup>29</sup> [do *Correio da Beira*] Prelados expulsos das dioceses. *Echos do Minho*, ano I, n.º 102, 4 de janeiro de 1912, p. 1.

<sup>30</sup> O exílio dos padres. *Echos do Minho*, ano I, n.º 140, 16 de maio de 1912, p. 1.

<sup>31</sup> O que fará o Homem. *Echos do Minho*, ano III, n.º 208, 12 de janeiro de 1913, p. 1.

<sup>32</sup> A. de F. – Ainda a Separação. *A Nação*, ano LXIV, n.º 15:116, 28 de abril de 1911, p. 1.

<sup>33</sup> A. de F. – Ainda a Separação: os futuros podres da Republica. *A Nação*, ano LXIV, n.º 15:136, 22 de maio de 1911, p. 1.

<sup>34</sup> João Franco Monteiro – O primeiro anniversario. *A Nação*, ano LXV, n.º 15:407, 20 de abril de 1912, p. 1.

<sup>35</sup> B. M. – *Accidente illegal*. *A Nação*, ano LXV, n.º 15:417, 2 de maio de 1912, p. 1.

<sup>36</sup> B. M. – *A Lei da Separação condemnada pelo Parlamento*. *A Nação*, ano LXVI, n.º 15:628, 14 de janeiro de 1913, p. 1.

Coletiva do Episcopado Português dirigida ao clero e aos fiéis nacionais, em 24 de dezembro de 1910.

A Lei da Separação do Estado das Igrejas, publicada em 20 de abril de 1911, reacendeu a questão religiosa na sociedade portuguesa. O Estado deixava de subsidiar a Igreja, remetia a religião para a esfera da vida privada, proibia quaisquer demonstrações públicas do culto e criava as associações culturais que organizariam o culto, longe da interferência dos bispos. A questão religiosa recuperava agora o seu lugar no panorama político nacional. O lugar da Igreja na sociedade era mais profundamente discutido. Em certa medida, este era o cerne de toda a questão. Perante as mudanças suscitadas, desde o Liberalismo, e agora aprofundadas com a República qual seria o papel da Igreja na sociedade? Este era o debate que levaria a Igreja a encontrar-se e a definir-se num quadro de reorganização do seu próprio enquadramento religioso<sup>37</sup>. Neste contexto, a Igreja recusou dar a outra face e desencadeou diferentes formas de combate para ripostar numa nova guerra religiosa, sendo a mais visível a boa imprensa. Recuperando nos seus editoriais velhas palavras de ordem, a imprensa católica fomentou um ataque deliberado contra o Governo da República. Os próprios católicos eram instigados a participarem, ativamente, num movimento social católico<sup>38</sup> que encontrou na imprensa católica um dos seus pilares mais importantes, e que visou a obtenção de um projeto mais alargado de recristianização da sociedade, numa reação a um mundo em mudança.

---

<sup>37</sup> Cf. António Matos Ferreira – Laicidade. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. J-P. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2001, p. 59.

<sup>38</sup> No decurso da Monarquia Constitucional, diferentes católicos, atentos aos perigos vindos das ideias liberais de secularização, lutaram ativamente pelos interesses da Igreja, em especial pela recuperação das suas influências social, política e ideológica. Iniciando-se com a Sociedade Católica (1843), o movimento social católico ganhou forças desde meados do século XIX até aos últimos anos da Monarquia, já no século XX. Com a instauração da República, em outubro de 1910, os católicos desencadearam novas formas de lutas, preocupando-se com a recristianização da sociedade, dando especial atenção à questão social. Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 401-455.






---

## A ESQUERDA REPUBLICANA E A QUESTÃO RELIGIOSA (1919-1926)

ANA CATARINA PINTO\*

 <https://orcid.org/0000-0002-8668-5842>

Antes de entrar no tema desta exposição e na problemática que é suscitada pelo título, ou seja, como se relaciona a esquerda republicana com a questão religiosa durante o período final da I República portuguesa, impõe-se esclarecer o que entendemos por esquerda republicana. Sumariamente: que processo motivou a sua autonomização; quais as manifestações sociais que podem ser incluídas no seu âmbito; e, em estreita ligação com estes dois esclarecimentos, o que é que define o campo político da esquerda republicana.

Entendemos que o período compreendido pelos anos de 1919 e 1926 constitui um tempo com especificidades históricas, que em larga medida fazem deste arco temporal uma realidade distinta dos períodos da “República Velha” e da “República Nova” sidonista, uma realidade comportando a imposição de problemáticas novas à sociedade portuguesa e ao poder político. No centro da questão política do pós-guerra encontramos o grave desequilíbrio socioeconómico provocado pelo conflito mundial e prolongado no tempo de paz. Este desequilíbrio saldava-se pelo correlativo enriquecimento de poucos e o empobrecimento da maioria. À época, havia a percepção clara daquela correlação: a prosperidade de setores como a banca, o comércio e a indústria fazia-se a coberto de condições excecionais criadas pela guerra e sob as práticas combinadas de açambarcamento e especulação, fazia-se a expensas de todas as classes dependentes de rendimentos fixos. Esta percepção colocou no centro do debate político, de forma incontornável, a questão de saber quem pagaria a crise. As diversas respostas a esta questão dividiram a sociedade portuguesa em dois grandes blocos antagónicos, um radical e outro conservador. Nesse processo de polarização política desenvolveram-se, progressiva, mas aceleradamente, os quadrantes da esquerda e da direita modernas. Ao longo do período a esquerda tenderia para a ideia social-democrata, a direita para o antiliberalismo autoritário.

Como parte integrante deste fenómeno deu-se a autonomização da esquerda republicana, autonomização em relação ao mundo heteróclito composto pelo republicanismo e, em particular, pelo Partido Republicano Português (PRP). A ideia

---

\* Doutoranda em História Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa. Membro do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

fundamental a reter é a de que a esquerda, tal como a direita moderna, não apareceu perfeitamente formada e autolimitada no imediato pós-guerra. Esse campo foi-se clarificando ao longo do período por oposição ao seu antagonista (e vice-versa).

São várias as manifestações que podemos incluir na esquerda republicana e no bloco radical. Para nos cingirmos ao objeto que trazemos aqui à discussão apon-temos alguns: o Partido Republicano Radical, o Partido Republicano da Esquerda Democrática e a intelectualidade seareira. No conjunto, estes agrupamentos perfilhavam um programa reformista, com algumas medidas de cariz socializante, tendo em vista a reposição do equilíbrio socioeconómico corrompido<sup>1</sup>.

Retomando o ponto essencial desta comunicação, diremos que a questão religiosa não foi determinante na definição do campo político da esquerda republicana. Isto é, o anticlericalismo ou o laicismo intransigente não foram traços característicos deste campo – esta é a nossa hipótese de trabalho. Este campo surgiu dentro da lógica da clivagem política que dominou os anos do pós-Grande Guerra, a clivagem provocada pelos conflitos entre o capital e o trabalho. Isso não significa, no entanto, que a esquerda republicana não tivesse tido manifestações anticlericais ou que a questão religiosa não tivesse sido agitada durante os anos de 1919 a 1926. De facto foi agitada em algumas ocasiões, como veremos.

O que nos parece importante estabelecer para já é esta grande diferença entre o radicalismo republicano da chamada “República Velha”, da política “jacobina” do PRP sob o domínio de Afonso Costa, e o radicalismo afirmado no rescaldo da Grande Guerra. Esta diferença é perfeitamente ilustrada pelas palavras de Santos Ferro, um colaborador do *Diário do Povo*, que mantinha nesse jornal uma coluna intitulada “Na Esquerda”:

«é preciso desfazer o equívoco. Ser radical não implica ser anti-religioso. O tipo tão conhecido do mata-frades não é, está longe de ser, a encarnação do radicalismo. Foi a burguesia quem criou esse tipo [...]. Ela sabe bem, a burguesia, que enquanto o operário se preocupar com o perigo religioso, a vai deixando tranquila nas suas especulações jesuíticas do alto comércio e da alta banca. [...] Assim, se tornou caduco esse radicalismo meramente religioso e se chegou à justa noção de que o radicalismo que não abranger o campo económico é um *bluff*, uma armadilha burguesa, uma espécie de cocaína que urge combater. [...] A emancipação integral tem de ser religiosa, política e económica»<sup>2</sup>.

Nesta passagem surpreendemos aquela que foi a grande novidade incorporada não só pelo republicanismo português, como pelo liberalismo europeu no pós-guerra: os problemas trazidos pela guerra ao seio das sociedades europeias obrigaram a uma atualização dos preceitos do liberalismo político. Se no século XIX o liberalismo se caracterizava e cingia à luta anti-autocrática e pela defesa das liberdades individuais, a partir de inícios do século XX teria necessariamente que incluir um programa económico-social, medidas de resolução para o abismo criado entre ricos e pobres, assim o exigia o contexto da crise. A questão religiosa surge-

<sup>1</sup> Para o aprofundamento da interpretação aqui brevemente exposta ver: Ana Catarina Pinto – *A Primeira República e os conflitos da modernidade (1919-1926): a esquerda republicana e o bloco radical*. Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 2009.

<sup>2</sup> *Diário do Povo*, Lisboa, nº 18, 4 de maio de 1925, p. 1.

-nos, então, subsidiária da questão política mais vasta, da luta entre as direitas e as esquerdas pelo controlo da situação.

É preciso ter em conta que em Portugal havia um processo de aproximação à Igreja Católica em curso desde o final da “República Velha”, um processo que foi aprofundado durante o sidonismo, com a revisão da Lei da Separação, e mantido no pós-guerra, com o patrocínio do PRP e do Presidente da República, António José de Almeida. Um esforço que foi mútuo, já que em dezembro de 1919, o papado impôs ao episcopado português a obediência ao poder vigente, independentemente da forma de governo, impôs-lhes a política do *ralliement* – processo que esteve longe de ser consensual entre a hierarquia eclesiástica portuguesa, como esclarece Luís Salgado de Matos<sup>3</sup>. A distensão das relações oficiais entre o Estado republicano e o Vaticano levaram a amenizar a clivagem religiosa e esta perdeu preponderância de facto.

Quando procuramos entender o papel desempenhado pelas tensões entre a esquerda republicana e a Igreja Católica nestes anos determinantes para o destino das instituições liberais portuguesas, deparamo-nos com dois níveis do mesmo problema, dois níveis a ter em consideração: por um lado as sensibilidades pessoais dos indivíduos que se consideravam parte do campo político que estudamos; por outro lado, as posições oficiais dos seus órgãos partidários. Para fazer uma aproximação a estes dois níveis do problema, podemos tomar como ocasião o debate acerca do ensino religioso nas escolas particulares. Esta questão foi levantada de forma polémica em dezembro de 1922, no parlamento.

Na altura, António Maria da Silva tomava posse como presidente do ministério e foi ao parlamento apresentar o programa do Governo. Mantendo a linha centrista e conciliadora que caracterizou o PRP no pós-guerra, António Maria da Silva procurou no mesmo passo harmonizar as pressões liberais e as pressões católicas. Aos primeiros (liberais) garantindo a fiscalização da aplicação e o cumprimento da Lei da Separação, aos segundos (católicos) oferecendo-lhes a hipótese de regulamentação do ensino religioso nos estabelecimentos particulares. Garantia-se, então, que pela pasta da Justiça se faria uma política «acentuadamente republicana», o que significava manter o respeito por todas as crenças religiosas e permitir o seu desenvolvimento, mas fazendo respeitar a esfera de ação do poder civil e as instituições republicanas – aqui entendemos que se tratava no fundo do delicado equilíbrio entre dois poderes que se consideravam concorrentes, o poder eclesiástico e o poder civil. A grande concessão vinha pela pasta da Instrução, atribuída a Leonardo Coimbra, dizendo-se que através dela o Governo

«encará de frente o problema do ensino religioso em colégios e estabelecimentos particulares, [...] de maneira a que [...] se desfça completamente o equívoco entre a República e as confissões religiosas, ficando perfeitamente clara a atitude de boa neutralidade do Estado»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*. Lisboa: D. Quixote, 2011, p. 515-536.

<sup>4</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 11 de dezembro de 1922, p. 11.

O tema da neutralidade é de extrema importância, pois através dele encontramos o dilema que esteve presente desde as Constituintes de 1911 em matéria religiosa e, em particular, no que dizia respeito ao ensino religioso. Referimo-nos ao dilema suscitado pela divisão entre os defensores do laicismo (ensino obrigatoriamente não-religioso) e os defensores da neutralidade do Estado (nem favorecendo, nem desfavorecendo o ensino religioso de qualquer confissão). De facto, o grosso das opiniões favoráveis e desfavoráveis à proposta girou em torno da interpretação dos termos da Constituição. Apenas para deixar claro, a Lei fundamental estabelecia que «o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa». A Constituição estabelecia a neutralidade.

Houve várias considerações feitas na imprensa da esquerda republicana a propósito do assunto. Por exemplo, o jornal *A Justiça*, de Viseu, afeto aos outubristas e depois ao Partido Radical, considerava que a intenção do Governo em matéria religiosa era mesmo a magna questão colocada pelo programa ministerial, não obstante a vastidão de temas económicos, financeiros e sociais abordados<sup>5</sup>. Para este jornal e em particular para Pais Gaudêncio, a aprovação do ensino religioso seria uma abdicação de princípios, uma transigência que beneficiaria o avanço dos católicos e aquele que se julgava ser o seu principal desiderato: o derrube da República<sup>6</sup>. Mas esta estava longe de ser a opinião subscrita por toda a esquerda.

Também a *Seara Nova* se dedicou brevemente à polémica, sendo de referir dois artigos relativos a esta matéria, um de António Sérgio, outro de Raúl Proença. António Sérgio começava por esclarecer que o problema levantado por Leonardo Coimbra não era nem de teor pedagógico, nem de teor filosófico, pelo que todas as considerações feitas com base nessas lógicas eram inválidas para apreciar a questão. O problema era de teor jurídico. Se a constituição estabelecia o ensino neutro e não o ensino laico, era de justiça permitir-se o ensino religioso e António Sérgio precisava o significado disto: o ensino geral que era comum a todos os alunos e estabelecido pelos programas oficiais devia ser neutro, isto é, nenhum professor poderia adaptar as matérias a um critério confessional. Além do ensino comum, geral e regular, António Sérgio admitia a religião como uma atividade extracurricular:

«nada impede que certo alunos, cujos pais queiram, tenham exercícios de piano; outros de voos de trapézio; outros, de aeroplano; e outros, finalmente, de religião. O ensino comum é a-religioso, como a-pianístico, a-trapézico, a-aeroplânico; mas fora das aulas regulares a Constituição não impede que haja exercícios religiosos»<sup>7</sup>.

Rematando o artigo, António Sérgio entrava no julgamento da intransigência demonstrada pelos defensores das divergentes concepções pedagógicas e filosóficas, sublinhando que todos caíam no erro facioso de considerar «lei geral e absoluta o seu próprio temperamento» e terminava escrevendo: «no que todos se afastam, ao mesmo tempo, dos princípios pedagógicos e dos princípios democráticos, que

<sup>5</sup> Cf. *A Justiça*, Viseu, nº 24, 24 de dezembro de 1922, p. 1.

<sup>6</sup> Cf. *A Justiça*, nº 23, 17 de dezembro de 1922, p. 1.

<sup>7</sup> *Seara Nova*, Lisboa, nº 21, março de 1923.

admitem a diversidade». Já por necessidade filosófica, o ateu idealista Raúl Proença advogava algo análogo nas conclusões:

«Deísmo e ateísmo são duas atitudes, dois métodos, duas maneiras igualmente legítimas (porque a verdade absoluta nos é inacessível) de reagir perante os problemas do universo e da vida. Pascal viu só uma aposta, quando há na verdade duas apostas a fazer. [...] Que cada um continue pois, a fazer livremente no tabuleiro da metafísica a sua aposta. Porque eu jogo no par, hei-de exigir aos outros que não joguem no ímpar? Que cada um jogue segundo o seu temperamento e os seus palpites...»<sup>8</sup>.

Apesar destas opiniões razoavelmente favoráveis à hipótese do ensino religioso, a intenção do Governo e o projeto de Leonardo Coimbra foram decisivamente atacados pelo próprio grupo parlamentar dos democráticos. Em reunião, o grupo parlamentar decidiu-se pela inconstitucionalidade do projeto, deixando em aberto a possibilidade de Leonardo Coimbra levar ao Parlamento uma moção explicando as suas razões e justificando a legalização do ensino religioso, uma moção que podia ser aprovada, mas deixando a concretização do projeto para melhor oportunidade, isto é, subordinando-a a uma futura revisão da Constituição. Era uma forma de dar um sinal amigável aos católicos, sem ferir os laicistas. Leonardo Coimbra rejeitou desempenhar esse papel e demitiu-se do cargo de ministro da Instrução<sup>9</sup>. Em janeiro de 1923, deu uma entrevista ao *Primeiro de Janeiro*, mostrando grande mágoa por ter sido apodado de traidor pelos seus correligionários. Além de explicar a sua ideia acerca do assunto, referiu que nas Constituintes o debate entre a neutralidade e o laicismo tinha sido travado, rejeitando-se na altura o termo laico, e Leonardo Coimbra perguntava: «para quê? Para que agora se diga que neutro quer dizer laico? Então porque não deixaram laico e puseram neutro? Agora devem acabar todas as dúvidas»<sup>10</sup>. Explicava também como a legalização do ensino religioso correspondia uma maior ação fiscalizadora do Estado sobre as instituições de ensino e as matérias lecionadas, isto tendo em conta que havia de facto congreganistas estabelecidos no país, a ensinar, a montar colégios (dava o exemplo das Trinas Hospitalares em Paredes de Coura, Arcos de Valdevez, Ponte de Lima, Caminha, Castelo Branco, Vila Real, Lisboa; Doroteias em Vila do Conde, Porto, Sintra; Dominicanas em Lisboa, Santarém e Lousã), e além das congregações em Portugal, havia colégios congreganistas portugueses em Espanha (Trinas, Doroteias, Irmãs do Sagrado Coração de Maria, Franciscanos e Jesuítas em Tuy; outros em Salamanca, Vigo e Sevilha). Regulamentar o ensino religioso impunha-se tanto por respeito pela liberdade de consciência e religiosa, como para defesa da República, para garantir que a ciência não era deformada por objetivos confessionais (um risco apontado por Leonardo Coimbra) e para evitar o que se chamava de desnacionalização (o êxodo de crianças para congregações em solo espanhol). Além disto, Leonardo Coimbra ofereceu algumas notas acerca das suas conceções filosóficas e espirituais pessoais, garantindo,

<sup>8</sup> *Seara Nova*, nº 19, 3 de novembro de 1922.

<sup>9</sup> Cf. Fernando Mendonça Fava – *Leonardo Coimbra e a I República*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 107-111.

<sup>10</sup> *Primeiro de Janeiro*, Porto, nº 5, 6 de janeiro de 1923, p. 1.

todavia, o seu «bom radicalismo». Perante a acusação de não ser um livre-pensador, Leonardo Coimbra dizia que o livre pensamento não era uma doutrina, mas uma promessa de método, a promessa de se estudar sem preconceitos absolutos e inamovíveis, tendo ele próprio chegado a conclusões idealistas-religiosas, isto é, que o espírito era «uma força essencial, real e eficaz».

Além da questão levantada pelo ensino religioso ser de importância para aferirmos a posição da esquerda republicana sobre o assunto – julgando nós que o ecletismo de sensibilidades pessoais fica demonstrado – a celeuma criada dentro do PRP por este episódio também é relevante para o tema que tratamos. Luís Salgado de Matos chama a atenção para isto: nalguma imprensa republicana esta polémica era encarada como um possível catalisador da definição ideológica do PRP, obrigando esperançosamente à cisão entre as duas tendências que se tornavam notórias no interior do partido, uma esquerda, liderada por José Domingues dos Santos, e uma direita, liderada por António Maria da Silva. A empurrar nessa direção encontramos *A Capital*, em cujas páginas se podia ler: «Havendo nesse momento um pouco de decisão e de inteligente visão das necessidades do momento, seria quase certa uma cisão no partido democrático, que teria a vantagem, realmente interessante e patriótica, de tornar possível a formação de um grande partido das direitas, assegurando o seu vigor»<sup>11</sup>. O título do artigo era «A crise: a questão religiosa pode ter a vantagem de extremar, arrumando-as, as forças políticas». A cisão viria a acontecer de facto, não em 1922, mas em 1925 com a irradiação dos “canhotos” liderados por José Domingues dos Santos e por motivos distintos. A esquerda democrática foi afastada do partido na sequência de uma clarificação ideológica, sim, mas que não passava pela questão religiosa. Passava pela defesa de um programa de reformas económicas, financeiras e sociais de teor socializante que se julgavam ser uma atualização do programa original do Partido Republicano Português, ou dito de outra forma, uma atualização das promessas progressistas do republicanismo do tempo da propaganda. Todo o período do pós-guerra se compreende melhor se seguirmos as pistas do processo de polarização política da sociedade, de reconfiguração e reorganização das forças sociais mediante os quadrantes da esquerda e da direita. Somente, a linha definidora da fronteira entre os dois quadrantes era a posição tomada nos conflitos entre o capital e o trabalho. Se para demonstrar esta hipótese não bastasse o exemplo agora referido, o de uma «redefinição [falhada] do sistema partidário português num eixo religião-laicidade»<sup>12</sup>, gostaríamos de acrescentar às evidências o facto de Leonardo Coimbra ter aderido, precisamente, ao novo Partido Republicano da Esquerda Democrática, e de ter sido um dos comunicantes no único congresso partidário daquele agrupamento, em abril de 1926. A tese apresentada por Leonardo Coimbra versava sobre o problema da educação nacional, e nela o orador dava largas à sua conceção filosófica sobre o assunto, que era aliás, a mesma aquando da sua prestação como ministro da Instrução. Aí retomava: «não tem o Estado o direito de coibir qualquer religião de acrescentar, à educação cultural

<sup>11</sup> *A Capital*, Lisboa, nº 4265, 29 de dezembro de 1922, p. 2.

<sup>12</sup> Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*, p. 597.

humana, a educação pelo seu doutrinário religioso, quando os seus adeptos o queiram para si e para as pessoas de quem são legítimos representantes»<sup>13</sup>.

Levanta-se a questão: como se comporta a nossa hipótese quando confrontada com os programas dos partidos da esquerda republicana? No primeiro programa do Partido Radical, votado no congresso de 1923, constam alguns pontos sobre a questão religiosa em capítulo próprio, nomeadamente, é referida a manutenção da Lei da Separação no seu espírito e orientação, a extinção da legação no Vaticano, a proibição de funcionários ou autoridades de poderem tomar parte em cerimónias religiosas, e a proibição absoluta do ensino sectário nas escolas oficiais ou particulares, entre outras medidas<sup>14</sup>. Estas indicações eram uma clara resposta ao avanço das políticas conciliadoras do Estado republicano com a Igreja Católica. Ora, o que nos parece significativo é que um ano depois, no congresso de 1924, se tenha votado uma moção onde se afirmava: «não há questão religiosa – O Partido Radical não vive de equívocos», e no seu texto declarava-se que aquele partido não pugnava por qualquer proselitismo antirreligioso, que não se distinguia pelo ataque à religião católica (não crescia devido a «insólitos extremismos»), que a questão religiosa, mantidas as leis vigentes, podia ser uma questão filosófica, mas não era uma questão política<sup>15</sup>. Finalmente, em 1925, no programa eleitoral dirigido pelo Diretório ao país, não há uma palavra sobre o assunto. As diretrizes políticas passavam exclusivamente pela avaliação do problema político-institucional, o problema económico, o problema social e o problema colonial<sup>16</sup>. Parece-nos que esta evolução é consentânea com o processo de polarização e clarificação política já referidos. O anticlericalismo, a haver – como havia, com certeza – não era um dado determinante na definição e na afirmação destes novos partidos. O mesmo pode ser dito para a Esquerda Democrática, que no seu manifesto eleitoral de 1925 dava perfeita formulação àquilo que se julgava estar em causa: combater o bloco das direitas (monopolista, ordeirista e pretoriano), sem qualquer referência à Igreja Católica<sup>17</sup>.

À medida que nos aproximamos do final do período, a luta entre os dois blocos, radical e conservador, toma os contornos mais evidentes de um combate entre o avanço do autoritarismo e a defesa da democracia, que na ótica da esquerda republicana, estava ainda por concretizar plenamente. É nesse quadro de avanço da frente das direitas de tendência antiliberal que se inserem algumas invetivas do semanário *A Choldra*, afeto à esquerda democrática. Neste periódico encontramos de certa forma um regresso às campanhas do tempo da propaganda, uma batalha agora defensiva perante o avanço das forças conservadoras. A novidade consistia na

<sup>13</sup> Leonardo Coimbra – *O problema da educação nacional (tese apresentada ao congresso da esquerda democrática realizado em 1926)*. Porto: Maranus, 1926, p. 34.

<sup>14</sup> Cf. José de Macedo – *A República perante os problemas nacionais: Programa do Partido Republicano Radical votado no I Congresso Partidário realizado em 9, 10 e 11 de Junho de 1922*. Lisboa: Arcádia de Portugal, 1923, p. 3-40.

<sup>15</sup> Cf. *O Ideal*, Lisboa, nº 12, 29 de maio de 1924, p. 1, 3.

<sup>16</sup> Cf. DIRETÓRIO DO PARTIDO RADICAL – *O Directório do Partido Radical ao País*. Lisboa: Sociedade Nacional de Tipografia, 1925.

<sup>17</sup> Cf. COMISSÃO ELEITORAL DA ESQUERDA REPUBLICANA – *À Nação*. Lisboa: Ottosgráfica, 1925.

tipologia da aliança reacionária. Não se tratava já da aliança entre o trono e o altar, mas da coligação mais vasta entre conservadores políticos (incluindo monárquicos e republicanos), as forças económicas e a Igreja Católica. A ilustração da capa do nº 4 do semanário é esclarecedora, nela vemos um homem musculado a tentar dominar um monstro de três cabeças e a legenda dizia: «O Grande Combate: na luta angustiante entre o Povo e a hidra de três cabeças – reação política, financeira e religiosa – quem sairá vencedor?»<sup>18</sup>.

Alguns dos temas versados sobre o avanço político, social e cultural dos católicos por *A Choldra* diziam respeito à infiltração clerical nas instituições escolares, de assistência (hospitais, asilos), militares (os quartéis), na imprensa e no parlamento. Este tema era comum a outros órgãos de imprensa que olhavam com extrema desconfiança a trégua da Igreja perante a República, considerando que isso constituía um álibi para a reconquista de lugares estratégicos para o domínio da sociedade, através do domínio das consciências. Por exemplo, *O Minho*, órgão do Partido Radical de Barcelos, dizia: «a índole *conservantista* da política das direitas é sobretudo manifesta nas tendências desta política para o ressurgimento de instituições do antigo regime piedoso-monárquico, tais como a dos serviços hospitalares de enfermagem por irmãs da caridade»<sup>19</sup>. No seguimento do texto, julgava-se não estarem aptas as irmãs da caridade para desempenhar tarefas de enfermagem que deviam ser entregues a profissionais laicos, formados para o efeito. Perante o facto consumado de haver ensino ministrado por congregações, o jornal *Renovação*<sup>20</sup>, órgão do Partido Radical de Coimbra, aconselhava a leitura do livro *As congregações e o ensino* da autoria de Tomás da Fonseca, ele próprio membro do partido. Para *A Choldra*, o ensino religioso constituía uma necessidade da Igreja para o controlo social «afim de fazer delas [das crianças] seres suficientemente débeis para mais tarde a sociedade portuguesa constituir um imenso rebanho comandado pelo autoritarismo anti-moderno e antirrepublicano de Roma»<sup>21</sup>. Outro tema era o do falso cristianismo professado pelo clero, pois que se julgava a mensagem cristã incompatível com o pendor perdulário da época, com as práticas económicas especulativas dominantes. Para *A Choldra*, Cristo era mesmo um dos símbolos do protesto milenar dos explorados contra os exploradores, a par de Spartacus ou Buda<sup>22</sup>. Ainda n' *A Choldra*, pela mão de Afonso Correia, dizia-se:

«e, todavia, não há nada mais antagónico do que o estado de frente a frente formado pelo espírito perdulário, insaciável, e a alma religiosa. A aliança palavrosa do homem que negocia, roubando, que engorda à custa das dores dos pobres, que só vê o brilho dos nababos, ante os olhos, com o espírito religioso, fiel às prescrições da igreja, é híbrida, nauseabunda, mistificadora e trampolineira»<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> *A Choldra*, Lisboa, nº 4, 21 de fevereiro de 1926.

<sup>19</sup> *O Minho*, Barcelos, nº 9, 13 de novembro de 1924, p. 2.

<sup>20</sup> Cf. *Renovação*, Coimbra, nº 3, 19 de abril de 1924, p. 3.

<sup>21</sup> *A Choldra*, nº 21, 19 de junho de 1926, p. 13.

<sup>22</sup> Cf. *A Choldra*, nº 1, 31 de janeiro de 1926, p. 1.

<sup>23</sup> *A Choldra*, nº 6, 6 de março de 1926, p. 4-5.



No mesmo registo, Justiniano Esteves, um intransigente e aguerrido anticlerical, que dedicou vários artigos ao tema do catolicismo no jornal *Renovação*, falava sobre a negação da liberdade de pensamento inerente aos dogmas católicos, identificando uma disciplina própria do catolicismo,

«é a disciplina de uma monarquia absoluta, com obediência passiva e sacrifícios voluntários e, portanto, geradora de uma organização capaz de resistir, por longos séculos, ao embate com as ideias racionais de igualdade, liberdade e fraternidade.», afirmando por fim, «Cristo, se viesse agora a este mundo certamente que seria queimado, sem apelação, como bolchevista!»<sup>24</sup>.

Estes vários exemplos, aqui sistematizados em duas temáticas, tinham em comum uma posição defensiva perante o terreno ganho pelos católicos nas várias frentes (social, cultural e política). É vulgar encontrarmos nos artigos dedicados ao assunto exortações aos liberais, criticando-se o seu adormecimento, a sua falta de ação. Sobretudo, importa sublinhar que a crescente influência católica sobre a sociedade portuguesa vinha irmanada com a restante reação – o catolicismo era uma das forças integrantes e ativas do bloco das direitas.

Concluindo, procurámos demonstrar como a questão religiosa não foi determinante para a definição política do campo da esquerda republicana, oferecendo alguns exemplos do ecletismo de posições dos indivíduos pertencentes a este campo, evidenciando a ausência de relação significativa entre os problemas aos quais os novos agrupamentos da esquerda republicana procuravam dar resposta e os conflitos com a Igreja Católica. De novo, isso não significa que as tensões entre o avanço do catolicismo e o projeto reformista, democratizante, desta esquerda tenham sido inexistentes. Elas manifestaram-se, sobretudo, quando se tornou evidente a aliança conservadora de tendência autoritária, antiliberal, aliança extensiva às organizações políticas católicas.

Da luta entre os dois blocos antagónicos, conservador e radical, durante o pós-Grande Guerra, o primeiro saiu vencedor, vindo as suas várias componentes a encontrar uma síntese estabilizadora na ideia estadonovista.


---

<sup>24</sup> *Renovação*, nº 11, 5 de julho de 1924, p. 1.



## THE PORTUGUESE PROTESTANT COMMUNITIES AND THE LAW OF SEPARATION. EXPECTATIONS AND CONTRIBUTIONS\*

RITA MENDONÇA LEITE \*\*

 <https://orcid.org/0000-0003-2344-0554>

### 1.

In the complex debate in the transition between the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century in Portugal, the religious problem (the so called “*questão religiosa*”) worked as a reflection where different ideological positions were articulated, concerning the political, social, economic, cultural and educational spheres. Simultaneously, the religious itself, and its conceptual universe, were used as mechanisms for the formalization of a political conscience. In the specific case of the Portuguese republicanism, there was a dynamization of an ideological core with a significant anticlerical component that, in its radicalism, identified the roman-catholic religion as an opponent. The fact that Catholicism was constitutionally designated as the religion of the kingdom<sup>1</sup>, and therefore, of the Monarchy, tended to reinforce that identification and the association of that critique with the search for a different society and a different religiousness, which allowed the Portuguese republican universe to open up to other spheres that were not strictly political.

\* This article is intended to be a work of synthesis of a wide research developed around the themes of Protestantism and Republicanism that gave place to several publications during the period of the commemoration of the Centenary of the Republic (1910-2010) in Portugal. Given the very rich diversity of investigators and languages present in the International Congress of History «100 years of Separation. Religion, Society, State», we are now taking the opportunity to share part of our research with a larger range of historiographical fields, through the use of English.

\*\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Doutoranda em História e Cultura das Religiões na mesma Universidade.

<sup>1</sup> The Constitutional Charter of 1826 defined, in its 6<sup>th</sup> article that «The Roman Apostolic Religion will continue to be the Religion of the Kingdom. All other Religions will be allowed to the Foreigners with their domestic, or private, cult in houses designed for that purpose, without any exterior form of Temple» (*As constituições portuguesas, de 1822 ao texto actual da constituição*. Lisboa: Livraria Petrony, 1992). The State was defined as confessional, which resulted in the legitimization of the marginalization of all the non-catholic religious confessions, hence distanced from the exercise of citizenship and kept in a private universe. In spite of that, the same Charter specified in its 145<sup>th</sup> article that no one could be persecuted for religious matters, as long as the state religion and the public moral were respected. Nevertheless, the structuration and development of the protestant communities in Portugal along the 19<sup>th</sup> century was made under a constitutional platform that excluded those denominations from the integration in national identity. Nonetheless, that ambivalent content allowed, along the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup>, the Charter to be invoked as an argument of legitimization both by those who defended the strict respect for the state religion and those who supported the principle of religious freedom.

On the other hand, the route of the Portuguese protestant denominations<sup>2</sup> led some of its members and leaders to republicanism<sup>3</sup>. The development of that approximation led to the building of bonds between republican militants and some Protestants, some of which led inclusively to the filiation of Protestants in the Portuguese Republican Party (*Partido Republicano Português*). That militancy was based, first of all, in the understanding of republicanism as the way through which Portugal would achieve to religious freedom<sup>4</sup>.

Along the 19<sup>th</sup> century, the gradual, though slow, introduction of protestant elements in the dynamization of sociabilities and the progressive coexistence of the roman-catholic inflexibility with another images of the reformed movement, allowed the emergency of favourable positions regarding the role of protestant communities in the construction of a tolerant environment. In spite of that, the practical meaning of tolerance, based in a system of inclusion, is always the translation of some conflict, since it expresses the majority's will that claims for itself the ability to legitimate (or not) the different forces in stake in the process of the formations of sociabilities<sup>5</sup>. The freedom of worship, on the other hand, surpasses those limitations and it is directly linked to religious freedom.

The valorisation of freedom as an essential principle was actually developed as one of the fundaments of the republican ideology, frequently specified in its religious component. In the end of the 19<sup>th</sup> century, that ideology gradually structured itself as a repository of hope for a significant part of the Portuguese protestant communities engaged in the opening of the religious and spiritual national landscape and in the fight for the consecration of religious freedom. At the same time, the valorisation of the equality principle within the republican ideology approximate it to one of the main aspirations of the evangelical universe, engaged in claiming the acknowledgement of religious plurality and in the opposition against the privileges

<sup>2</sup> In spite its heterogeneity, the protestant Christianity, also vulgarly designated in Portugal as evangelical or reformed, should be simultaneously analysed as an unit, structured under a common doctrine but also in the self-definition of its members as an integrant part of an ample and wide evangelical movement. In the evangelical communities implanted in Portugal during this period that unity was emphasized by their minority character but also through the affirmation of principles of faith that functioned as a differentiation instrument towards roman Catholicism and a defence mechanism opposed to the critics that that same Church developed against those protestant communities. For a wider knowledge of the history of the Portuguese Protestantism, see: António Matos Ferreira – Protestantismo. In *Dicionário de História de Portugal: Suplemento*. Vol. 3. Coord. António Barreto; Maria Filomena Mónica. Porto: Livraria Figueirinhas, 1999-2000, p. 191-197; António Matos Ferreira – Correntes cristãs na definição do espaço colonial português. In *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 4. Dir. Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 425-443; Luís Aguiar Santos – Protestantismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 4. Dir. Carlos Moreira de Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 75-85; Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa: Correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Dir. Carlos Moreira de Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 399-501.

<sup>3</sup> To understand the meeting between Protestantism and republicanism in Portugal, it is necessary to acknowledge that republicanism and the Portuguese Republican Party are not synonym expressions and, at the same time, we have to differentiate what the republican ideology stated and what the First Republic, as a regime, actually was.

<sup>4</sup> Cf. Rita Mendonça Leite – *Representações do protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea: da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: CEHR, 2009.

<sup>5</sup> Cf. António Matos Ferreira – Laicidade. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 3, p. 58-65.

given to the Roman Catholic Church. The sharing of those purposes allowed the cooperation between Protestants and republicans.

Moreover, and in spite of knowing that the growth of anticlericalism didn't exactly mean a growth of anticatholicism, it is nevertheless rigorous to say that the criticism towards the Catholic Church as an institution was frequently and progressively confused with an offensive against its doctrinal fundamentals. The protestant leaders, have contributed to the reinforcement of that association, playing a role in the theorization of an anticlericalism that manifested itself as an alternative sociability, detached from the traditional catholic foundations and projected onto the advances in science and technique, a democratic and republican political structure and, finally, onto an evangelical spirituality. In the perspective of the protestant communities, the evangelical Christianity represented, like the Republic, and in a potential partnership, the progress that didn't exist in the catholic organicity.

The implantation of the Republic in 1910 aspire to put in a concrete form a program of restoration of "morality and good sense" and in its first decisions and legislative acts, the first Republic defined the nation as the only collective belief, fighting from the beginning for a reduction of the catholic influence and for a development of a specific, patriotic and secular worship. The disestablishment of Roman Catholicism as the religion of State was an essential stage in the consecration of the religious freedom and in the integration of protestant communities in the Portuguese society. For this reason, that initial enthusiasm concerning the regeneration purposes was largely shared within the protestant sectors, and represented the beginning of an active participation of those communities in the political and cultural debate and, therefore, in the discussion about what the First Republic should be. This participation unfolded itself in various initiatives at different levels, but was basically structured in three crucial moments, being that two of them were triggered by the Law of Separation of the 20<sup>th</sup> April 1911.

## 2.

The first moment began with the greeting messages sent to the new regime and the immediate establishment of contacts with the new members of the Government<sup>6</sup>. In the 8<sup>th</sup> of October 1910 the "National Committee of the Young Christian Unions" (*Comité Nacional das Uniãoes Cristãs da Mocidade*) issued two telegrams

<sup>6</sup> In some cases, that immediateness was practically literal. Several years later, Alfredo Henrique da Silva remember how «After sharing the anxieties of all republicans in those three memorable days between the 3<sup>rd</sup> and the 5<sup>th</sup> October, during which we were in Porto knowing almost nothing from what was going on in Lisbon, and after enjoying that unforgettable hour during which, from the Paços do Concelho, in the 6<sup>th</sup>, the Republic was proclaimed [...] I found myself thinking about what I could do to promote the prestige of the Republic» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura: A minha defeza na campanha levantada a proposito da publicação do folheto Alma Negra*. Porto: Tipografia Mendonça, 1913, p. 15), explaining that he immediately went to Lisbon, having, during that trip, «the pleasure to enjoy the company from sr. Dr. António Luiz Gomes, who had been designated by the revolution as Secretary of State for Development (Fomento), and that was about to be invested», and then the opportunity to give a «sincere hug of congratulation for the triumph of the Republic to [his] friend sr. Dr. Afonso Costa, who was the person whom [he] knew better from all members of the Provisory Government (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 15).

addressed to Teófilo Braga<sup>7</sup> and Bernardino Machado<sup>8</sup> congratulating them for the instauration of the new regime and presenting their expectations concerning the resolution of the religious problem, namely it what concerned the revocation of the laws of exception that harmed the protestant communities<sup>9</sup> and the promulgation of the coveted freedoms. In the following months the demonstrations of support and manifestations of hope concerning the Republic multiplied in the protestant communities<sup>10</sup>. The evangelical press transmitted the hope that the republican institutions proclaimed religious freedom and the recognition of all citizens as equal, which would allowed an amplification of the protestant sphere of influence, since it was defended that the restrictions previously imposed to Protestants were an adverse force to the progress of the country.

In the 20<sup>th</sup> of October, a group of protestant delegates had a reunion with Teó-

<sup>7</sup> Joaquim Teófilo Fernandes Braga (Ponta Delgada, 24.II.1843 – Lisboa, 28.I.1924), politician and historian, was president of the Provisory Government of the First Republic (1910-11) and was President of the Republic (substituting Manuel de Arriaga) in 1915. He represented a republicanism strongly influenced by positivism.

<sup>8</sup> Bernardino Machado (Rio de Janeiro, 28.III.1851 – Porto, 29.IV.1944) was Secretary of State for Foreign Affairs during the Provisory Government of the First Republic, and was elected, in 1911, as a senator in the Constituent National Assembly. He would assume the leadership of two consecutive governments, in 1914, and would be elected President of the Republic in 1915. Back in 1895, he had assumed the post of Grand-Master of the *Grande Oriente Lusitano Unido*, a position that he kept until 1899 with the one of «Great Sovereign Commendator of the Supreme Council of Degree 33» (*Soberano Grande Comendador do Supremo Conselho do Grau 33*), assuming this last position again between 1929 and 1944.

<sup>9</sup> The sustenance of the confessional State represented the continuity of the marginalization of the non-catholic religious denominations and the answer to the already mentioned theoretic contradictions of the Constitutional Charter was pulverized in the adoption of different methods, namely through the signature of specific international treaties (for example between Portugal and Great Britain), in the promulgation of the Penal Code and, mostly, in the judicial, social and cultural everyday practices. The (first Portuguese) Penal Code, in 1852, included a series of articles that concerned the crimes against the kingdom's religion and that inclusion constituted, in itself, a reinforcement of the vision of the confessional State as a fusion between the national identity and the roman-catholic religiosity. A fusion that was actually reinforced by the listing of the crimes: public offenses against the dogma, acts and worship objects of the Catholic Church; the attempt to propagate doctrines that were contrary to the dogma of the kingdom's religion; the celebration of public acts of a non-catholic worship service; any proselyte activities or attempts of conversion to a different religion or sect reproved by the Catholic Church; and the crime of apostasy, condemned with the loss of all political rights. This set of articles clearly condemned and criminalized any type of non-Catholic proselytism in Portugal, which (if not completely contradicted the supposed religious freedom consecrated in the Constitutional Charter) intended to suffocate any type of religious differentiation that the Charter recognized as being a reality. It was the revocation of these articles that the protestant communities wanted to see enacted. We should, nevertheless, add that, in spite all of this, the theoretic inflexibility of the Code and the intransigence of some sectors of the Portuguese society, were not entirely reproduced in the practical field. During the transition between the 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> century several moderating factors contributed to relativize part of the dispositions of the Code, inclusively allowing the slow construction of an environment of tolerance different from the image of intransigence transmitted in the penal legislation.

<sup>10</sup> In one of the most important newspapers of the protestant communities, property of the Lusitanian Church, it was declared still in October: «For several years we have enjoyed religious tolerance in Portugal, but the new Government goes further, since it does not only promises the tolerance, but also the religious freedom, the perfect equality of all citizens whatever their religious beliefs are, as long as they observe and respect the laws that rule us; freedoms that were aspired by us for a long time and that exist in all the countries that occupy the first place science, in progress and in industry; that is why we cannot help but greet the advent of the Portuguese Republic [...]. If the republican institutions will give us, as we hope, more freedom to widen our action field and to spread the light and the education, they will also bring us new responsibilities» (*Egreja Lusitana: Órgão da Igreja Lusitana Católica Apostólica e Evangélica*, nº 276, 18<sup>th</sup> October 1910, p. 1-2).

filo Braga, during which they presented themselves as heirs of the spirit of Reform and supporters of progress and freedom (based on the Gospels). They defended that they already supported the republican principles<sup>11</sup> and promised to contribute to the consolidation and progress of the regime. The reaction from the President of the Provisory Government was the clarification that the Government intended, in fact, to enact the separation between Church and State and the right of each citizen to practise his religion without any restraints.

In that same day, the very same group met with Afonso Costa<sup>12</sup>, in the Ministry of Justice, explaining what were the legislative proceedings that they would like to see enacted, namely: the revocation of the articles of the Penal Code that discriminated Protestants and criminalize their actions; the legalization of the Churches, through the concession of juridical capacity and rights of property; the right to the free edification of temples; the exemption of the payment of the “*côngruas*” (an ecclesiastical revenue); the secularization of the cemeteries; and the authorization to the free-circulation of religious books. Afonso Costa did not only declared that all those claims would be answered but also guaranteed the establishment of religious freedom in Portugal and the acknowledgement of the equality of all religions at the eye of the Portuguese State<sup>13</sup>.

In the meantime, those positive expectations of the Portuguese protestant communities had inclusively international responses and in the beginning of 1911, the periodical *The Protestant Observer*, in Great Britain, announced:

«Religious liberty has been proclaimed, leaving each church to profess and teach its own doctrines without let or hindrance. Members of the Government have expressed the pleasure of having been able to secure to Protestants the “free field and no favour” that we always desire»<sup>14</sup>.

It was also said, in that same newspaper, that several ministers had inclusively encouraged the Protestants and it was considered that they spoke as «politicians

<sup>11</sup> They declared in that matter: «Our schools, spreading the light without prejudice in the brains of thousands of children, our Unions, promoting the development of the instruction and the integral of the youth, and our churches raising the torch of free will and preaching the freedom, equality and the fraternity, give us the right to take our place side by side with the pioneers of the Portuguese democracy» (*Egreja Lusitana*, nº277, 3<sup>rd</sup> November 1910, p. 3).

<sup>12</sup> Afonso Costa (Seia, 6.III.1871 – Paris, 11.V.1937) was one of the most important characters of the First republic, one of its great ideologists. He was a member of the Parliament, between 1911 and 1926 (with several interruptions), having assumed governmental functions as Secretary of State for Justice, (1910-1911), Secretary of State for the Finances (1913-1914 and 1915-1917) and president of the Ministry (1913-14, 1915-16 and 1917). He had a fundamental role in the definition of the political structure and in the juridical architecture of the new regime.

<sup>13</sup> Cf. *Egreja Lusitana*, nº277, 3<sup>rd</sup> November 1910, p. 3. That commission had inclusively been charged with the task of not only greeting Afonso Costa but thanking him for the «wise partial measures that he has been publicly taking concerning the freedom of conscience» and declaring their «confidence that the government of the Republic, faithful to its promises, will establish in our country, in all its plenitude, the freedom of worship, that great conquest of the civilized peoples» (*Egreja Lusitana*, nº277, 3<sup>rd</sup> November 1910, p. 3).

<sup>14</sup> Historical and Diplomatic Archive (*Arquivo Histórico Diplomático*) – Foreign Office (Ministério dos Negócios Estrangeiros) – Correspondence from the diplomatic and consular representations of Portugal (*Correspondência proveniente das representações diplomáticas e consulares de Portugal*), Great-Britain, London Legation, 1911, Annex of the Official Letter, nº 93.

recognizing in Protestantism a power for good in the emancipation and enlightenment of the nation»<sup>15</sup>, which confirmed the idea of evangelical Christianity as an important part of that program of moralization and progress of the country.

The debate about the religious problem came up, moreover, as a constant element in the general analysis of the British press about the implementation of the regime – it was frequently transmitted (and not only in the press with religious connotation) a posture that held the clericalism accountable for the “decline” of the Monarchy<sup>16</sup> and that supported the governmental action that would lead to the consecration of the religious freedom.

The Portuguese legation in London itself declared, in the 21<sup>st</sup> of November 1910, that the consecration of freedom of worship in Portugal was already producing its results in England, since the “Spanish and Portuguese Church Aid Society” had transmitted to them that they considered the moment «without precedents to develop and consolidate the Evangelical Church in Portugal»<sup>17</sup>. In that same correspondence the Portuguese Foreign office was informed about the reception of a letter from the organization “Protestant Sons and Daughters Freedom”, based in Edinburgh, where the Portuguese were congratulated for the «emancipation [...] of Papish tyranny and despotism in their land» and where it was advocated that:

«the extirpation of clericalism, involving the banishment of Jesuits, Monks and Nuns, and the setting up of a secular system of education to dispel the prevailing illiteracy are wholesome and much needed reforms calculated to open up the way to progress and enlightenment»<sup>18</sup>.

The organization added that Portugal would become an example to other countries still dominated by “superstition” and “ignorance”, meaning the ones where Roman Catholics were a majority. Therefore, it is clear that there were evident positive expectations about what the republican regime could bring to the protestant communities in Portugal.

After a first moment dominated by enthusiasm, the active participation of the evangelical communities was extended in a second phase, mainly triggered by the promulgation of the Law of Separation of the Churches and the State (20<sup>th</sup> April 1911). The Law established itself as a crucial step in the affirmation of the First Republic, but also as an essential instrument in the conflict with the Catholic Church and in the clarification of the nature and the limits of the relationship between the new regime and the protestant communities.

Instituting the freedom of worship as a basic principle, the Law of Separation did not restrict itself to the consecration of that premise, since it also wanted to im-

<sup>15</sup> Historical and Diplomatic Archive, Correspondence, 1911, Annex of the Official Letter, nº 93.

<sup>16</sup> In the *Liverpool Evening Express* (6<sup>th</sup> October 1910) it was transmitted that: «The young King is said to have been much influenced by his mother and the clerical party, and the misgovernment went on as though nothing had happened» and in the *Newcastle Chronicle* of the 7<sup>th</sup> of October it was considered that «the Catholic church can no longer assert the huge measure, of political power which it has possessed in the past – or any considerable part of it. Its work in Portugal has immensely contributed to the decay of effective government» (Historical and Diplomatic Archive – Correspondence, 1910).

<sup>17</sup> Historical and Diplomatic Archive – Correspondence, 1910, Official Letter nº 97.

<sup>18</sup> Historical and Diplomatic Archive – Correspondence, 1910, Official Letter nº 97.



plement a new model of political community, structured in purposes like: the consolidation of a national clergy properly supervised, the state supervision of the ecclesiastical properties and the delimitation of the religious groups associative power. The Separation clearly arose like the translation of a desire to dominate the Roman Catholic Church and, in a larger sense, the religious phenomenon as a whole, which obviously raise reactions not only from the Catholics but also from the Protestants. Ultimately, the law that had been conceived to consolidate the strength of the new republican regime ended being the main source of its debility and the origin of the fast division of its supporters<sup>19</sup>.

It is unarguable that the disestablishment of Roman Catholicism as the religion of State and the consecration of the freedom of worship were the concretization of some principles that had been claimed by the protestant communities for a long time, but it is also true that these denominations were simultaneously confronted with the progressive subversion of the instruments and consequences that they thought would be the result of that same freedom<sup>20</sup>. The expectation and hesitation punctuated the reaction of the leaders of the protestant communities concerning the application of the Law of Separation, but they soon began a clarification process.

In the 24<sup>th</sup> of April and 8<sup>th</sup> of June 1911 they held meetings in the Junta Tri-mensal of the Evangelical Church of Mirante (Methodists) with the purpose of discussing the governmental measures. Identifying a certain incompatibility concerning the law articles and the protestant principles and purposes, the Methodist community (never forgetting to express its complete confidence in the republican regime) made a systematization of the evangelical purposes and the requests for clarification objectives that became known as *The Protestant Churches Memorial concerning the Law of Separation* (*Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei de Separação da Igreja do Estado*), delivered to Bernardino Machado in the 16<sup>th</sup> of April 1911.

They presented themselves as delegates of the several Portuguese evangelical Churches, and after a brief description of the formation and projects of those churches and an alert to all the «unfair persecution» that they had suffered, the document appealed to a correct interpretation of the Law claiming that otherwise, those communities would still be victims of discrimination. In fact, the maintenance of the catholic temples and the definition of obstacles to public worship were denounced as a way to maintain the roman-catholic privileges. Consequently, the protestant delegates incorporated in the Memorial a set of proposals that would balance the situation, namely: the possibility to buy the properties where the protestant temples were (since the previous law prohibited that, and all the temples were individual property); the right to donate freely; the recognition that evangelical congregations would be allowed to have teaching purposes; the authorization of the exercise of religion functions by foreign ministers; and the permission to held evangelical conferences in any space.

---

<sup>19</sup> About the conflict between the republican regime and religion see the fundamental work of Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2010.

<sup>20</sup> Cf. Luís Aguiar Santos – *Pluralidade Religiosa*, p. 399-501.

Still fighting for the consolidation of the Law of Separation, the Constitution of 1911<sup>21</sup> reinforced the basic principle of the freedom of conscience and enacted the neutrality of the State in religious matters. However, the practical interpretation of the main purposes of the republican regime failed in the creation of a consensus and divisions multiplied not only in the political, but also in the religious field, within which Catholics and Protestants participated in a heated discussion, both claiming the situation wasn't balanced and both denouncing the other side as privileged<sup>22</sup>.

It was still the Law of Separation that, in 1914, triggered the third moment of the intervention of the protestant communities in the process of the separation between the church and State, with the presence of a new delegation of the Evangelical Churches in the Congress of the Republic when the Law and its revision were largely discussed. That group had the purpose of renewing the claims exposed in 1911, remembering that the Law still had a significant set of restrictions that limited the execution of the protestant religious, moral and educational projects. The declarations of confidence in the regime and acceptance of the main prescriptions of the Law were also renewed, but simultaneously an alert was made for the need to fill some of its edges:

«We understand [...] that this Law, generated in a revolutionary period that came after a time of ecclesiastical predominance, could not be a conciliation law. It was a Law of war. But now, that the Portuguese Republic has already shown its generosity, amnestying the prisoners for political motives, and when everybody shows the wish to live in peace, enjoying their civil and religious guaranties, we think it is fair and of great convenience to the country that, conserving the Law in its essence, some of its edges are cut, since they not only hurt the Church of Rome but also the Evangelical Church that, in no way has contributed to the problems of the nation, and has only searched and keeps searching to reform the Religion and the habits and to instruct and educate the Portuguese family»<sup>23</sup>.

The reformation of the Law was defended<sup>24</sup> as a question of justice and patriotic duty.

Nevertheless, the inability of the Republic to respond to the different supporters that had sustained the republican movement was increasingly more evident. The expectations that had been deposited in that project of national renewal were replaced by a feeling of disappointment and frustration denounced by both the political and the religious spheres. In the evangelical universe, some criticism arose concerning the degeneration of a project that had been object of a great deal of in-

<sup>21</sup> Promulgated in the 21<sup>st</sup> of August of that same year.

<sup>22</sup> The Protestants denounced the maintenance of an unequal system. The Catholics, sharing that position, consider, nevertheless, that the system favoured the protestant communities, since they considered that the strictness of the observance of the Law towards them was diametrically opposed to the benevolence shown towards the Protestants. These disequilibrium actually gave place to the intervention of the governmental organs, that, feeling the need to clear up the situation, issued (in January 1912) a circular directed to all civil governors, with the recommendation that the law should be applied equally, in order to guarantee that a privileged situation wasn't created for the non-catholic confessions.

<sup>23</sup> *Egreja Lusitana*, n° 349, 12<sup>th</sup> March 1914, p. 2.

<sup>24</sup> Made explicit through the request of revision or suppression of the articles: 10.º, 26.º, 29.º, 30.º, 32.º, 33.º, 34.º, 43.º, 44.º, 55.º and 178.º.

vestment. Eduardo Moreira<sup>25</sup> was one of those voices and he inclusively abandoned the militancy in the Portuguese Republican Party<sup>26</sup>. He distanced himself from the First Republic, but not from republicanism. He just defended another Republic<sup>27</sup>. There were, nevertheless, other republican Protestants that kept an unconditional support to the First Republic. Alfredo Henrique da Silva<sup>28</sup>, for example, preserved and repeatedly claimed his dedication to the regime. He worked during those years for the conciliation and adaptation of the evangelical churches in the freedom environment provided by the republican regime and in 1922 he was inclusively awarded by the republican government with the Official Degree of the Order of Christ (*Grau de Oficial da Ordem de Cristo*).

### 3.

The First Republic developed an important role in both the secularization and laicization processes in Portugal. There wasn't a full correspondence between the expectations of the protestant communities and the application of the republican ideology<sup>29</sup>, but that doesn't nullify the fact that the first Republic has positively influenced the integration of the evangelical churches in Portugal, inclusive allowing them to go beyond the strictly religious sphere, through the construction of a wide social and cultural activity. The circumstances were, indeed, substantially transformed and that chance provided a reorganization and adaptation of all the religious groups and a long process of recomposition of the religious sociabilities.

<sup>25</sup> Eduardo Moreira (Lisboa, 26.II.1886 – Lisboa, 22.IV.1980) was one of the pioneers of the protestant movement in Portugal, which resulted not only from his activity as a pastor but also as Theology teacher, writer, poet, ideologist and politician. His action as scholar spread out to the fields of the evangelical preaching, journalistic intervention, literary creation, historical and religious research and political activity both in the municipal and the national dimensions, and both influenced by his republican militancy. He was responsible for some essential works to the history of Protestantism in Portugal, like: *Crisóstomo Português: Elementos para a História do Púlpito* (1957) and *Vidas Convergentes: História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal, a partir do século XVIII* (1958).

<sup>26</sup> Defining his exit as a reaction to the inability of his co-regionalists to understand the true meaning of religious freedom and democracy and to the impotence of the Portuguese Republican Party (and most of the other parties) to neutralize the selfishness that that surpassed in the action of the First Republic. Cf. Eduardo Moreira's Resignation letter from the Câmara Municipal of Lisboa and abandonment of the militancy of the Portuguese Republican Party, 14<sup>th</sup> October 1922. União Cristã da Mocidade Archive.

<sup>27</sup> He would still declare, in 1925, that «The law of the 20<sup>th</sup> April 1911 recognized in our country, hopefully definitely, the freedom of conscience and religious freedom. Although the theories of monarchism and hereditariness were disputable and we didn't have the chance to verify that the bees know how to create their queens but to see that men know how to ruin their leaders when created for that purpose, the law of the 20<sup>th</sup> April, even with all its imperfections, was enough to justify the change of the Regime» (*Portugal Evangélico*, nº 60 and 61, September and October 1925, p. 3).

<sup>28</sup> Alfredo Henrique da Silva (Porto, 18.I.1872 – Porto, 22.I.1950) was an educator and a protestant missionary. Educated in the field of economical and financial science, Alfredo da Silva combined, during his life, his missionary and educational activity with his professional duties. He was an English teacher in the Industrial and Commercial Institute in Porto (1910), director from the Commercial Institute in that same city and teacher of economical history and transport's organization in the Superior Institute of Commerce (1919). Within his evangelical militancy, he was a teacher in the Mirante's (Methodist) primary School, a minister in the Methodist Church (ordained in 1898), one of the founders of the União Cristã da Mocidade (the Portuguese YMCA, in 1894), and the delegate, in Portugal, from the International Alliance for Peace and Fraternity.

<sup>29</sup> There was, in fact, a certain inter-manipulation between republicans and Protestants.

In what concerns the Portuguese Protestantism, the First Republic, motivating a certain reconfiguration, has essentially provided a development of some areas of intervention and the application of a set of programs previously projected, which was translated in: a certain growth of churches and the amplification of the influence of its leaders; the multiplication of Sunday Schools and, consequently, the creation of the “Portuguese Federation of Sunday Schools” (*Federação Portuguesa das Escolas Dominicais*), in 1921; the reinforcement of the evangelical activities connected with the youth<sup>30</sup>; the valorisation of social assistance as a fundamental component of the evangelical activity; and, lastly, in a more institutional level, the creation, in August 1921, of the bases of the (first) “Portuguese Evangelical Alliance” (*Aliança Evangélica Portuguesa*), a document that was the result of the meeting and discussion between delegates from all the Portuguese protestant churches.

These results reflect the complexity of the process of integration of the protestant communities in the Portuguese society and, in a wider sense, they also reflect the inexistence of linearity in the process of valuing religious plurality as a practical reality integrated in the acceptance of religious freedom and in the extension of the civil rights<sup>31</sup>. The transition between the Constitutional Monarchy and the First Republic, in this aspect, often defined as a linear path between the catholic hegemony and secularity, has necessarily to be questioned, since concepts as hegemony, tolerance, religious plurality, integration, freedom of worship and religious freedom, tend to assume different meanings according to the context in which they are used and the agents that use them, and do not follow one another in a necessarily ordained way.


<sup>30</sup> Namely with the renovation of the Associações Cristãs da Mocidade (ACM's), engaged in the dynamization of the intellectual and educational fields, along with the spiritual and physical areas. It was within this dynamic that the first Boy Scout's group was created in Portugal, in April 1912. Progressively the Boy-scouts movement surpassed the protestant environment, developing itself in the direction of secularization, on one hand, and of appropriation by the Catholic field, on the other.

<sup>31</sup> The institutionalization of the religious freedom and the dynamization of the protestant universe in Portugal during the First Republic didn't naturally translated itself in the disappearance of exclusion and persecution episodes towards the protestant communities and believers, who still were religiously differentiated in a culture that continued to be widely dominated by the roman-catholicism.

---

## O RETORNO DO JUDAÍSMO EM PORTUGAL. (RE)VISITAÇÃO DE QUATRO COMUNIDADES

MARINA PIGNATELLI \*

 <http://orcid.org/0000-0002-2784-1454>

### Introdução

Pela Lei da Separação do Estado e da Igreja, de 1911, o catolicismo deixou de ser a religião oficial do Estado. Mas é certamente, ainda hoje passado um século, a religião que é professada pela maioria dos portugueses. No seio dessa maioria existem, de Norte a Sul do país, como de resto sempre existiram, mesmo antes da lei da Separação, vários outros grupos de gentes, dos quais os judeus representavam o epíteto – eram a minoria por excelência, pois eram diferentes num aspeto fundamental: a sua religião, com uma agravante: foram os perpetradores da morte de Jesus (desde que Santo Agostinho os acusou do hediondo crime do deicídio).

Este *paper* procura focar aspetos que se prendem com esta presença judaica em Portugal. Em primeiro lugar, são expostas as diversas vagas de chegada de judeus ao território, formando as chamadas comunidades de diáspora, por contraposição com os judeus que se instalaram em Israel (os *sabras*). Diz James Clifford<sup>1</sup> que “diáspora” é um termo de viagem em condições gerais de mudança, que envolve experiências e discursos de histórias de deslocados, acrescentando o mesmo autor a ideia de que pretos e judeus partilham com outros povos, histórias de vitimização. São os globalismos pós-modernos ou “nomadologias abstratas”, como lhes chama, finalmente, Clifford<sup>2</sup>. Os estudos existentes acerca dos judeus em Portugal revelam que a maioria dos investigadores (portugueses e estrangeiros) se dedicou, sobretudo, a descrições históricas do seu passado, mormente sobre os fenómenos da Inquisição e do Marranismo. A título de exemplo, cite-se a obra base sobre a Inquisição portuguesa assinada por Herculano<sup>3</sup>, a de Mendes dos Remédios<sup>4</sup>, Keyserling<sup>5</sup>, An-

---

\* Doutora em Antropologia pela Universidade Técnica de Lisboa. Especialista em antropologia das religiões e das relações entre poder, cultura e religião. Docente no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Cf. James Clifford – *Routes: Travel and Translation in the Twentieth Century*, 2ª ed. London: Harvard University Press, 1997.

<sup>2</sup> Cf. James Clifford – *Routes*, p. 259.

<sup>3</sup> Cf. Alexandre Herculano – *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2 vols, 1987 [1ª edição – 1854-1859].

<sup>4</sup> Cf. Mendes dos Remédios – *Os Judeus em Portugal*. Lisboa: F. França Amado, 1895.

<sup>5</sup> Cf. Meyer Kayserling – *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971.

tónio Baião<sup>6</sup>, Lúcio de Azevedo<sup>7</sup> ou Maria José Tavares<sup>8</sup> e, mais recentemente, Irene Pimentel<sup>9</sup>, Martins<sup>10</sup>, Carsten Wilke<sup>11</sup> ou Milgram<sup>12</sup>. Existem também os trabalhos de Samuel Schwarz<sup>13</sup>, que deu conta da existência de judeus em Belmonte, de uma história da moderna Comunidade Israelita de Lisboa (CIL)<sup>14</sup>, bem como da localização de judiarias medievais na capital e em Tomar, tal como Santos Simões<sup>15</sup>, cuja obra versa sobre a mesma cidade; os estudos da socióloga Antonieta Garcia, que se tem vindo a dedicar à análise dos judeus da Beira Interior<sup>16</sup>; de Elvira Mea<sup>17</sup> sobre Barros Basto e os judeus do Norte. Em termos de publicações periódicas, existem como referência e de tiragem muito curta: a Revista de Estudos Judaicos, os Bole-  
tins da Comunidade Israelita de Lisboa (*Tikvá*) e a revista “O Facho” (*Ha Lapid*), editada no Porto.

De seguida, é explicitado o modo como foram sendo formadas, ao longo dos tempos, as quatro comunidades judaicas existentes no país: Lisboa, Porto e Belmonte (as três que se encontram oficialmente inscritas no governo civil) e a do Algarve. O conceito de comunidade aqui traduz-se no que é entendido por Benedict Anderson<sup>18</sup> como grupos étnicos definidos como realidades construídas de forma simbólica, que se tornam “comunidades imaginadas”, dentro das quais se elaboram especificidades culturais que formam a identidade cultural partilhada, sem que seja necessário que todos os membros tenham de interagir concretamente entre si, de modo a formarem uma comunidade real. A verdade é que as comunidades são algo processual, dinâmico, conflituoso e mutável, em constante redefinição e que assen-

<sup>6</sup> Cf. António Baião – *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Seara Nova, 3 vols, 1972.

<sup>7</sup> Cf. J. Lúcio de Azevedo – *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. 3ª ed. Porto: Clássica Editora, 1989.

<sup>8</sup> Cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares – *Os Judeus em Portugal no século XV*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1982.

<sup>9</sup> Cf. Irene F. Pimentel – *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2006.

<sup>10</sup> Cf. Jorge Martins – *Portugal e os Judeus*. 3 Vols. Lisboa: Nova Veja, 2006.

<sup>11</sup> Cf. Carsten L. Wilke – *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>12</sup> Cf. Avraham Milgram – *Portugal, Salazar e os Judeus*. Lisboa: Gradiva, 2010.

<sup>13</sup> Cf. S. Cf. Samuel Schwarz – *Os Cristãos-Novos em Portugal no Sec. XX*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 1993 [1ª edição – 1925].

<sup>14</sup> Cf. Samuel Schwarz – *História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa*. *O Instituto*, vols. 119 e 120, (1959).

<sup>15</sup> Cf. João Santos Simões – *Tomar e a sua judaria*. Tomar: Museu Luso-Hebraico, 1943.

<sup>16</sup> Cf. Maria Antonieta Garcia – *Os Judeus de Belmonte: Os Caminhos da Memória*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 1993; Maria Antonieta Garcia – *Denúncias em Nome da Fé: Perseguição aos Judeus no Distrito da Guarda de 1607 a 1625*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 1996; Maria Antonieta Garcia – *Judaísmo no Feminino: tradição popular e ortodoxia em Belmonte*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 2000.

<sup>17</sup> Cf. Elvira Azevedo Mea; Inácio Steinhart – *Ben-Rosh: Biografia do Capitão Barros Basto. O Apóstolo dos Marranos*. Porto: Afrontamento, 1997.

<sup>18</sup> Cf. Benedict Anderson – *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991.

tam numa série de práticas do quotidiano<sup>19</sup> mas que, ainda assim, dão sentimento de conforto e de pertença.

Irão também ser referidos alguns dados quanto à forma como foram sendo criadas as principais estruturas, instituições e espaços étnicos e, genericamente, quanto ao que foi sucedendo aos judeus por cá, à medida que ia sendo elaborada e revista a legislação sobre a religião. O estudo termina com uma breve alusão ao que são atualmente os principais desafios que enfrentam os judeus destas comunidades. Tais desafios rondam entre os paradigmas da assimilação ou da integração numa sociedade pluricultural como é a portuguesa atualmente, e o dilema entre preservar a todo o custo uma identidade étnica (judaica) distintiva ou diluir-se numa maioria que fará esbater esses traços identitários de uma cultura carregada de diferenças, em poucas gerações.

As opções metodológicas deste trabalho refletem uma vontade de conjugação de instrumentos integrados no leque de perspetivas qualitativas existentes na moderna antropologia e que permitem uma visão multifacetada do fenómeno estudado. Daí que, embora a abordagem preferencial selecionada, para a recolha dos dados no terreno, tenha incluído as técnicas da pesquisa etnográfica, especificamente a observação direta participante e as entrevistas abertas e em profundidade aos membros e dirigentes das comunidades judaicas portuguesas, para além da observação documental que, necessariamente, sempre acompanhou todas as fases da investigação e que se revelou obviamente útil para a recolha de dados e enquadramento sobre o passado e para a sistematização da historiografia sobre o tema que, como ficou acima exposto, é já considerável.

### **O regresso dos judeus a Portugal**

Portugal, pela sua posição geográfica, privilegiada pelo contacto com o Atlântico e Mediterrâneo, desde cedo atraiu populações de culturas muito variadas. Especialmente, a cidade de Lisboa, também pela sua situação estratégica, tem vindo a funcionar, desde tempos imemoriais, como um bom porto de abrigo para inúmeros povos, entre os quais os judeus, de cujas provas arqueológicas e documentais referem a existência, já desde a Iª Diáspora, no início da Era Cristã<sup>20</sup>.

Metaforicamente pode-se dizer que os judeus em Portugal são como uma árvore já de raízes muito profundas e velhas no território – uma árvore com um tronco forte e uma seiva com qualidades muito específicas – e que dá frutos ainda hoje, senão polémicos, pelo menos nunca indiferentes. Por tudo isto, ela tem sido sujeita aos mutantes “climas históricos”, tem andado ao sabor dos ventos, de acordo com as vontades dos governantes e elites responsáveis pelos vários contextos. Ora é para abater porque incomoda – ora é para regar, porque dos seus frutos há necessidade. Muitas ramagens foram destruídas, muitos frutos foram queimados vivos, mas muitos outros fizeram história e deixaram semente, um pouco por todo o mundo. E a verdade é que esta árvore, este tronco, persiste até hoje aqui, em Portugal.

<sup>19</sup> Cf. Rhoda Halperin – *Practicing Community: Class Culture and Power in an Urban Neighborhood*. Austin: University of Texas Press, 1998.

<sup>20</sup> Há quem queira recuar aos tempos de Pirro Hispano e Nabucodonosor.

A primeira referência de judeus em território ibérico surge numa inscrição que se crê ser de uma lápide funerária, encontrada perto de Toledo e datada do séc. III d.e.c., onde aparece o nome de uma mulher: “Junia”<sup>21</sup>.

Mal os tribunais do Santo Ofício amainaram, após séculos de perseguições que praticamente destruíram todo o rasto de vida judaica em Portugal, regressaram os judeus para se instalar no território. E entraram por três portas: Lisboa, Faro e Açores. Era então, um núcleo de judeus, vindos de Marrocos e Gibraltar, ainda nos finais do sec. XVIII, um grupo de judeus sefarditas bastante homogêneo, instruído e zeloso na prática da sua fé, que teve de esperar até à Lei da Separação do Estado e da Igreja, para ver aprovados os estatutos da sua congregação, por Alvará de 1912. Esta oficialização está a celebrar também por esta altura, o seu primeiro centenário.

Este “embrião” da atual Comunidade foi desenvolvendo as suas estruturas sociais e espaços comunitários, desde o séc. XIX, fundamentais para a preservação da sua etnicidade: começou por adquirir um pedaço de terreno no cemitério dos Ingleses (da Estrela) para enterros e depois um quinhão de terreno na Av. Afonso III para *Campo Santo* (1865). A adaptação do terreno a cemitério levou três anos a ser reconhecida por alvará de D. Luís (“O Popular”) mas foi referendada pelo Ministro do Interior, o Bispo de Viseu, dando «aos judeus de Lisboa a permissão de instalar um cemitério para a inumação dos seus correligionários»<sup>22</sup>.

Estes judeus arranjam sinagogas improvisadas em casas arrendadas para o efeito. Aguardando a referida oficialização, iam criando instituições caritativas dirigidas geralmente por senhoras da comunidade e inscritas como associações autónomas privadas, cujos estatutos eram submetidos à aprovação do Governo Civil: o *Somej Nophelim* (Amparo dos Pobres) em 1865; e a *Guemilut Hassadim* (Irmandade Israelita de Socorros na Hora Extrema e Funerais, conhecido como *Hevrhá Kaddishah*), em 1892<sup>23</sup>.

Mas a congregação estava dividida e os esforços de união só se fizeram sentir quando, em Assembleia se decidiu pela criação dos serviços de *shehitá*, o abate ritual dos animais de acordo com as normas *chacher*<sup>24</sup>, isto em 1894; em 1899 instala-se na sede do Comité da comunidade, então na Praça de S. Paulo, nº 19, a “Cozinha Económica” que depois de 1919, passaria a funcionar junto do Hospital Israelita, na Tv. do Noronha. Ainda em 1897, foi reunida uma “Comissão para levantamento do depósito na CGD e edificação da sinagoga”. Esta sinagoga seria inaugurada em 1904, mas sem que a fachada desse diretamente para a via pública (R. Alexandre Herculano). Tinha de estar escondida porque fora feita ainda em tempos em que não eram permitidos templos que não fossem cristãos. A partir de 1909 e por alguns anos

<sup>21</sup> Cf. Samuel Schwarz – História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa, p. 3.

<sup>22</sup> Samuel Schwarz – História da Moderna Comunidade Israelita de Lisboa, p. 32.

<sup>23</sup> Alguns dados sobre a história da CIL podem também ser encontrados na página da *internet* da comunidade ([www.cilisboa.org](http://www.cilisboa.org)).

<sup>24</sup> A matança ritual dos animais e a preparação das carnes entre os judeus têm de ser feitas de acordo com regras muito rigorosas de abate, por alguém devidamente credenciado para o efeito – um *Shoet*. Até à instituição destes serviços tão importantes para os judeus, a chamada “matança para israelitas” era feita a numa parte do açougue de Lisboa.



apenas, deram-se aulas de costura a raparigas de condição desfavorecida a par das quais eram servidas algumas refeições, instrução de música e lazer.

Em Lisboa, a congregação era conhecida como “Colónia Israelita” e estes judeus eram vistos efetivamente como estrangeiros pois traziam passaportes britânicos (por via de Gibraltar). Pela Carta Constitucional outorgada por D. Pedro IV em 1826 (antes de abdicar) instituía-se a religião católica como a única e a oficial religião dos portugueses. Os restantes cultos seriam tolerados conquanto mantivessem o caráter de instituições privadas e/ou limitadas a estrangeiros.

Por ventura, a alteração do nome ou a inscrição da *Kahal* junto das autoridades oficiais do estado Português como “CIL” e não “Comunidade Judaica” pode ter diversas leituras: por influência/imitação de outras congregações da diáspora europeias como Paris, Madrid ou Amsterdão; por vontade de “laicizar” o nome desvinculando-o da religião (num proto-pró-sionismo) na onda da época, ou por medo de antissemitismo.

Logo após a oficialização em 1912, é criada a Associação de Estudos Hebraicos (“*Uvá le Zion*”<sup>25</sup>). É criado um boletim, dirigido por Joseph Benoliel, organizada uma biblioteca em 1915, e fundado um Albergue Israelita, em 1916, na Tv. do Noronha com uma pequena Casa de Saúde, conhecido mais tarde como Hospital Israelita, que viria a ter um papel fundamental de apoio aos refugiados, durante a II Guerra Mundial. Também a fundação da Associação da Juventude Israelita *Hehaver*, instituída em 1925, se vem juntar a todos estes importantes marcos para a consolidação da CIL<sup>26</sup>.

Em Faro, esses mesmos judeus com alguma influência económica e cultural integraram-se igualmente com facilidade no tecido social local, desenvolvendo as suas diversas atividades profissionais e comerciais. Instalados, sobretudo em volta da Rua de Santo António, dinamizaram casas de oração (chegaram a adquirir uma modesta sinagoga com um *Hazan* (um *Cantor*) e adquiriram um terreno para exumar os seus correligionários<sup>27</sup>. O último enterro está registado em 1830, embora o cemitério só fechasse portas definitivamente em 1978.

A estes judeus se foram juntando alguns poucos marranos ou cristãos-novos, descendentes dos judeus sefarditas que haviam chegado à Península com a Iª diáspora – cripto-judeus que resistiram aos 300 anos de expulsões, conversões forçadas e Inquisição e que tiveram de ser reiniciados na ortodoxia judaica para se integrarem nas comunidades judaicas que entretanto se foram oficializando (primeiro na CIL, depois na Comunidade do Porto e, mais recentemente, na de Belmonte). Ainda hoje este assunto das conversões ou purificações é bastante sensível e nada pacífico nem consensual.

No norte, entretanto, inicia-se já nos anos 20 e 30 do séc. XX um movimento chamado de “A Obra do Resgate dos Marranos” por mão do Cap. Artur Carlos de Barros Basto – um oficial do exército instalado no Porto, descendente de uma fa-

<sup>25</sup> Cujo grande dinamizador é Adolfo Benarus, professor da Faculdade de Letras de Lisboa, escritor e pedagogo, também fundador em 1929 da Escola Israelita.

<sup>26</sup> Ver *Tikvah: Boletim Informativo da Comunidade Israelita de Lisboa*, nº 31, (Fev 2003), p. 6-7.

<sup>27</sup> Luís Filipe Rosa Santos – *Faro: Um Olhar sobre o Passado Recente*. Faro: Câmara Municipal de Faro, 2000.

mília de cripto-judeus de Amarante, que se converte ao judaísmo (“purificando-se” com o nome de Ben Rosh), casa com uma judia, Léa Azancot, mas acaba por se ver envolvido em acusações complexas que o obrigam a afastar-se. Esta sua fixação em trazer de volta todos os cripto-judeus à ortodoxia – obra que dinamizou especialmente no Nordeste de Portugal pretendendo criar comunidades organizadas e oficializadas – viu-se hipotecada pela suspeição do regime que o via como anticlerical, com o custo da sua carreira militar. A Obra, contudo deixou frutos: oficialização da comunidade do Porto junto do governo civil, em 1923; no ano seguinte Barros Basto organiza um grupo sionista a que designa *Judah Halevi*; funda, em 1927, um jornal – o *Ha Lapid* (O Facho) para promover a disseminação das regras do judaísmo, a sua história e tradições entre os marranos e para funcionar como vínculo de ligação entre os avanços que se iam fazendo sentir – acontecimentos e progressos nas comunidades que se iam formando; em 1929, cria uma *Yeshivah Rosh Pinah* – o Instituto Teológico Israelita, no Porto e nesse mesmo ano vê o seu grande sonho realizado: o lançamento da primeira pedra da sinagoga *Mekor H’aim* (Fonte da Vida) na Rua Guerra Junqueiro (transversal à Boavista) – para ele a “Catedral Judaica do Norte de Portugal”. Esta sinagoga só viria a ser inaugurada em 1938, por falta de fundos e numa altura em que o Capitão entrara já em declínio<sup>28</sup>.

De Faro, aos poucos os judeus foram gradualmente dispersando e vindo principalmente para Lisboa num êxodo interurbano que foi esvaziando a comunidade do Sul. Por sinal, deu-se o mesmo fenómeno nos Açores que hoje não têm praticamente famílias judaicas instaladas. O estado de degradação a que chegaram as casas e o cemitério judaico de Faro nos anos 70-80, revelam este abandono.

Seguiram-se, também, nos inícios do séc. XX (a partir dos anos 20), os judeus *askenazis*, fugidos dos *Programs* de Leste. Gente modesta, pequenos comerciantes de malhas e quinquilharia, vendedores ambulantes que com enormes dificuldades de integração se estabeleceram no país. Alguns foram comprando teares e alugando caves para a confeção e chegaram a dinamizar uma sinagoga à parte nas Avenidas Novas – a chamada “Sinagoga dos Polacos” – atualmente usada por *askenazis* e marranos convertidos. A certa altura a zona era conhecida como o “Bairro Judeu”<sup>29</sup>.

Já em tempos do Novo Regime, em 1929, a CIL funda a Escola Israelita, na mesma Tv. do Noronha. Muda-se nos anos 30 para um palacete na R. do Conde do Redondo onde passa a funcionar também um Jardim de Infância, a par do ensino primário, secundário e aulas de hebraico. Mas a comunidade era pequena e o Comité acaba por realizar um acordo com a Escola Eça de Queiroz para que esta dirigisse a Escola Israelita que foi perdendo alunos judeus até que saiu o último em 1943. Pouco antes da independência de Israel, em 1948, alugam um espaço na R. Rosa Araújo, (nº10) para instalar a sede da *Hehaver* e o Centro Israelita de Portugal um clube judaico com escola primária, biblioteca, salas de reuniões e conferências, aulas de hebraico, desportos, etc. e instala, em 1950, uma creche.

<sup>28</sup> Cf. Elvira Azevedo Mea; Inácio Steinhardt – *Ben-Rosh*.

<sup>29</sup> Cf. Inácio Steinhardt – Adafina e Schulent na Comunidade de Lisboa. *Tikvah*, nº31, (Nov. 2003), p. 6-8; Jacob Rytén – A comunidade «polaca» em Portugal (1930-48). *Revista de Estudos Judaicos*, nº 9, (2005).

Mais tarde, chegariam os judeus da Europa Central, refugiados da II Guerra, que usaram Lisboa como plataforma de fuga para outros destinos. Abrigados pela política de neutralidade a que Portugal se relegara, encontraram o apoio incansável da CIL e suas instituições (COMASSIS em estreita colaboração com a JOINT e HICEM<sup>30</sup>) para a sobrevivência, tendo sido instalados nas chamadas “Zonas de Residência Fixa” (Cúria, Caldas, S. Julião da Barra, Ericeira, Figueira da Foz)<sup>31</sup>.

Dos milhares que por cá passaram, apenas alguns ficaram, alterando significativamente a constituição destas comunidades especialmente das grandes metrópoles: Lisboa e Porto. A sinagoga do Norte manteve-se a funcionar até à década de 50, designadamente pelo impulso destes refugiados judeus que se instalaram no Porto, além do trabalho que também havia sido iniciado por Barros Basto. Em Lisboa, a CIL contava não só com uma série de estruturas e instituições étnicas (judaicas) diversificadas, como foi sendo gerida por Moisés Amzalak<sup>32</sup> que presidiu a comunidade durante quase 50 anos (1926-78). Pelas boas relações que mantinha com Salazar, numa espécie de *gentlemen's agreement* – conseguiu que a comunidade atravessasse os tempos da guerra e as décadas seguintes sem grandes sobresaltos. Claro, em troca de um *low profile* por parte dos seus membros, de modo a não perturbar e a não pôr em causa a homogeneização e coesão interna pretendida pelo regime<sup>33</sup> – são os anos da Concordata (de 1940). Também durante quase meio século, foi Rabi de Lisboa o marroquino Abraham Assor que dirigiu os serviços, orientou espiritualmente estes judeus e funcionou também como importante elo de ligação entre esses membros da comunidade que, com os anos, se foi diversificando.

### O retorno do judaísmo a Portugal

Quando se fala da presença contemporânea dos judeus em Portugal, fala-se normalmente do seu regresso nos princípios do séc. XIX, coincidindo com o enfraquecimento da Inquisição e com a sua abolição em 1821. Mas seria mais rigoroso falar em retorno do judaísmo, em vez de regresso dos judeus. Na verdade, nunca deixaram de existir judeus no país, já que muitos polos de “marranos” permaneceram no território nacional, apesar da Inquisição. Efetivamente, os Autos de Fé fizeram arder fogueiras onde foram queimados vivos milhares de judeus, sobretudo em Lisboa, Coimbra e Évora. As restantes zonas, especialmente do interior Norte, porque mais inóspitas, montanhosas e distantes dos Visitadores<sup>34</sup> do Santo Ofí-

<sup>30</sup> HICEM foi criado em 1927 e revelou-se de importância vital para as operações de salvamento de milhares de vidas de judeus durante a II Grande Guerra. Esta organização resulta da fusão de três associações de migração judaica: a HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society) baseada em Nova Iorque; a ICA (Jewish Colonization Association), que se encontrava sediada em Paris, embora estivesse registada como uma sociedade de caridade britânica; e a Emigdirect, uma organização também dedicada aos migrantes, com sede em Berlim. HICEM é o acrónimo das designações destas organizações.

<sup>31</sup> Para mais dados sobre este período ver, por exemplo, Irene F. Pimentel – *Judeus em Portugal durante a II Guerra Mundial*; Avraham Milgram – *Portugal, Salazar e os Judeus*.

<sup>32</sup> Sobre Amzalak, ver Prof. Dr. Mosés Bensabat Amzalak: *Biografia*. Lisboa, 1955.

<sup>33</sup> Cf. Avraham Milgram – *Portugal, Salazar e os Judeus*.

<sup>34</sup> Foi deste termo *Visitadores* do Santo Ofício, que surgiu a referência constante no título deste *paper* à expressão *re-visitação*, evidentemente que não no sentido inquisitorial mas no de análise científica.

cio, conseguiram preservar as tradições especialmente desse criptojudaísmo – um judaísmo praticado às escondidas e transmitido de geração em geração por via oral, sobretudo por via feminina e, com os séculos, impregnado já de elementos cristãos<sup>35</sup> dados os contactos sistemáticos e inevitáveis no quotidiano com a comunidade envolvente. Um sincretismo religioso que ainda assim, não deixou de espantar os estudiosos quando o detetaram. Samuel Schwartz foi então o primeiro, por fortuita coincidência, nos anos 20, a ir parar a Belmonte e relatar a existência de judeus na região (1925)<sup>36</sup>.

Desde os anos 80, com a abertura dos mercados e fronteiras da Europa, que têm chegado a Portugal, judeus das mais variadas proveniências (recentemente muitos vindos do Brasil, por exemplo). Pela diversidade dos seus percursos e experiências, estes judeus muito têm contribuído também para o enriquecimento cultural e étnico, sobretudo da atual CIL e Comunidade Judaica do Porto.

Já nos anos 90, em Faro, é criado um fundo para o restauro do cemitério, por mão de um benemérito Isaac Bitton e são desenvolvidas algumas atividades judaicas por dinamismo do representante da atual comunidade judaica do Sul – se é que podemos chamar *Kahal* (Comunidade) a uma vintena de judeus reformados estrangeiros que ali vivem, aos quais se somam sazonalmente outros tantos judeus veraneantes que escolhem o Algarve para férias. De facto, por impulso de Ralph Pinto, um judeu sul-africano de ascendência portuguesa, os judeus no Algarve com dificuldade reúnem o quórum mínimo de dez homens iniciados (*minian*) para a celebração dos seus serviços religiosos obrigatórios. Ainda assim, festejam a Páscoa judaica (*Pessah*) e o Dia do Perdão (*Yom Kippur*), os principais dias santos do calendário judaico, geralmente em hotéis e já chegaram a realizar casamentos e *Bar Mitzvah*, os primeiros depois de décadas.

Belmonte aparece em força nesta altura, na imprensa por força da oficialização da sua congregação (em 1989) e pelo empenho dos membros em regressar à ortodoxia judaica, após 500 anos. Esta oficialização é feita já no enquadramento da tão esperada Lei 4/71 da Liberdade Religiosa das Pessoas, que assegura o reconhecimento e proteção jurídica às confissões religiosas. Esta lei não só declara laico o Estado português, como tenciona tornar lícito as pessoas terem ou não terem religião, mudar, abandonar, agir ou praticar atos de culto, exprimirem-se livremente em relação às suas convicções, ou difundir a sua doutrina protegendo ainda contra perseguições ou discriminações, salvaguardando a livre assistência a atos de culto como facultativa.

Neste novo contexto legal, para se reintegrarem na ortodoxia, conseguiram, deste modo, os judeus de Belmonte chamar um rabi de Israel (o Rev. Joseph Sebag) para que os orientasse e ensinasse corretamente nos preceitos. E era espantoso ver aqueles judeus que nem escrever português sabiam, a ir todos os dias ao final da tarde, largando as suas lavouras e ofícios, aprender hebraico para uma sinagoga improvisada – um apartamento da vila onde se instalara o Rabi Sebag. Em 1993

<sup>35</sup> Celebrava-se, por exemplo em Belmonte, o *Natalinho*, por altura de *Rosh Hashanah* e rezava-se à Santa Rainha Esther, o que denota um sincretismo religioso.

<sup>36</sup> O texto com a notícia da existência de cristãos-novos em Belmonte fora inicialmente publicado como separata da revista *Arqueologia e História*, da Associação dos Arqueólogos Portugueses, de que Schwarz fazia parte.

seria lançada a 1ª pedra da sinagoga *Beit Eliahu* (Filho de Elias) inaugurada 3 anos depois. Em 2001 foi inaugurado o campo santo – cemitério em nome de Fortune Azoulai e em 2005, abriu o Museu Judaico de Belmonte. Hoje, de visita turística obrigatória.

Com a nova Lei da Liberdade Religiosa (que contempla as alterações propostas pelo Projeto-Lei de 1999 num Decreto-Lei nº 186/2001, e que, na verdade, se mostra bastante mais realista e detalhada quanto à relação entre o Estado, a Igreja e as restantes confissões, associações ou pessoas coletivas religiosas), os judeus, tanto quanto as restantes confissões vêm-se mais protegidos dentro dos princípios da Constituição, dos Direitos Humanos e do Direito Internacional, dos princípios da cooperação, igualdade e tolerância. Ainda assim, relatos do tipo:

«obrigou-me um professor no colégio, a trepar para cima da mesa e tirar os sapatos para verem todos que não tinha pés de bode!» ou «mandaram-me rezar o Padre-Nosso e mostrar no recreio que não era circuncidado!»; ou «Chumbei por faltas porque o meu pai me proibiu de ir para a escola ao Sábado!»; ou «fazer exames ao Sábado?... nem pensar, chumbei, claro!» ou «Perdi o emprego porque queriam que trabalhasse em Kippur!».

São relatos que ainda hoje ouvimos, se falarmos com judeus a viver em Portugal. Isto, apesar de a Comissão de Liberdade Religiosa contar com um membro da comunidade judaica que energeticamente vai dando conta das tolerâncias e intolâncias que ainda persistem por parte da sociedade envolvente. Seja como for, o reconhecimento das associações religiosas como associações civis com fins religiosos, protegidas por lei, bem como a criação desta Comissão foram, sem dúvida, sinais de mudanças significativas.

### **Principais tendências e atuais desafios aos judeus portugueses**

Para os judeus, D' s<sup>37</sup> (que é Alfa e Ómega) criou o mundo à sua imagem e deu ao homem o livre-arbítrio, incumbindo-o de perfazer a Criação. A história tem um sentido e, com a sua ação, o homem pode dar-lhe um rumo (um Oriente). Pela Aliança com Abraão e Sara, pelo cumprimento das tábuas de Moisés, da *Torah* e dos 613 mandamentos da *Mishnah* (Livro dos códigos), e pela instrução talmúdica (exegese rabínica), existe a promessa de uma Terra onde escorre o leite e o mel e o prenúncio de uma nova Era Messiânica de justiça e paz. A chegada do Messias pela porta de ouro de Jerusalém trará a ressurreição de todos os mortos. Trata-se de uma mensagem libertadora, sem dúvida, que teve seguimento por ser universal. Nela assentam os fundamentos do cristianismo, a base do Antigo Testamento que anuncia a vinda do “Ungido” e, posteriormente, do islamismo. Depois da destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C., os judeus votaram-se à errância, dispersando-se e organizando-se em congregações ou comunidades de diáspora, ora assimilando-se ora sendo perseguidos.

Com os séculos de dispersão, fruto das diferentes vicissitudes históricas, dos vários percursos migratórios e suas múltiplas origens nacionais, culturais e linguísticas, os judeus que residem em Portugal acabaram por formar quatro comunidades com características muito diversas. A congregação de Lisboa, sendo a mais antiga e

<sup>37</sup> Por ser sagrado, não se representa de forma alguma nem a palavra nem a figura de Deus (nem verbal nem pictoricamente).

expressiva em termos numéricos pretende assumir a liderança da representatividade judaica a nível nacional. Tal como a congregação do Porto, é mais cosmopolita e heterogénea, enquanto a de Belmonte se pauta por uma maior homogeneidade a todos os níveis. Finalmente, a do Algarve, sendo a mais reduzida de todas as congregações, não se encontra oficializada, sendo ainda vinculada por uma grande sazonalidade dependente do turismo da região. Encontramos, ainda assim, alguns traços comuns ou tendências que parecem marcar os judeus destas comunidades, ainda que tão díspares entre si: 1) a procura das origens históricas, religiosas, culturais, pela necessidade de culto e cultura; 2) a dinamização de instituições étnicas e espaços comunitários como escolas, museus, clubes, etc.; 3) uma lenta, mas tendencial abertura aos casamentos mistos e às conversões; 4) a velha questão judaica (que assenta na polémica entre os mais clássicos que defendem os 613 mandamentos *by the book* e os pós-modernos que se divertem com isto porque está na moda procurar alternativas); 5) a *Alyah* (a ida para Israel – para alguns, um mandamento enquanto para outros, representa uma aventura). É sabido o quanto, desde a 2ª Intifada, de 2000, se reacendeu o antissemitismo por todo o mundo.

O maior desafio é, sem dúvida, a defesa dos valores essenciais que, tudo indica, continuam a ser para os judeus:

1) a família – o respeito aos ascendentes e constituir uma família, para alguns até segundo as leis mais rígidas, do Levítico; 2) o ensino – aprendizagem (sendo tradição, entre os judeus haver uma taxa de analfabetismo de 0%); 3) a sua identidade (ser eu próprio), em termos individuais e coletivos, sendo estruturante como herança mnemónica fundamental para transmitir às gerações seguintes a ideia de um aperfeiçoamento pessoal como agente ativo no melhoramento do mundo e como parte integrante de um povo com um passado mítico e um futuro de redenção partilhada; 4) ajudar o próximo. Apesar de heterogéneas culturalmente e segregadas em termos sociais, de acordo com a nacionalidade, grau de riqueza, religiosidade e ascendência ou linhagem, as comunidades judaicas de Lisboa e Porto são quase todas compostas por indivíduos do mesmo estrato social, médio-elevado, que têm a preocupação de cultivar os valores da *entreaajuda*, solidariedade e apoio intra e interétnicos, não só judeus como também não-judeus. Esta segregação parece assim diluir-se com a noção de igualdade, que também tipifica a religião judaica.

Foi possível verificar<sup>38</sup>, contudo, que as relações entre os membros das diversas comunidades judaicas nacionais são reduzidas e limitadas também aos espaços étnicos e momentos simbólicos judaicos. Apenas existem encontros mais frequentes entre os membros das respetivas direções, quando são evocadas questões políticas ou sociais relativas aos “judeus portugueses”. Neste sentido, a comunidade de Lisboa, pelos critérios da sua antiguidade e dimensão, assume a hegemonia da representação, como referido. Em termos de religiosidade, as comunidades judaicas, na realidade, diferem bastante. Belmonte parece ser a mais zelosa, enquanto o Algarve se apresenta como mais desligada dos preceitos sagrados. Em Lisboa, apesar de predominar o laicismo, há sempre um número suficiente de praticantes para

<sup>38</sup> Marina Pignatelli – *Interioridades e Exterioridades dos judeus de Lisboa*. Lisboa: ISCSP – Universidade Técnica de Lisboa, 2008.

cumprir com os serviços religiosos regulares, mormente de rito ortodoxo sefardita de tradição de Leão e Castela, com as orações e cantos ordenadas segundo o rito de Paris, misturadas com elementos *askenazis*.

São, pelo contrário, mais frequentes e intensas as relações destes judeus com judeus de outras comunidades estrangeiras, fruto das diferentes naturalidades dos membros que compõem a própria comunidade, por existirem as ditas ligações de parentesco e de negócios, formando redes de interajuda transnacionais tentaculares, que são aliás também apanágio do judeu da diáspora.

Os pontos mais sensíveis destas comunidades judaicas, enquanto coletivos, designadamente o de cumprir com o preceito da endogamia, a instrução ou fazer face a questões económicas, políticas, culturais ou sociais da identidade étnica, levantadas simplesmente contra “judeus”, quando não encontram respostas a nível interno, dadas as suas reduzidas dimensões relativas, leva-as, muitas vezes, a mobilizar uma dinâmica de relacionamento com outras comunidades judaicas além-fronteiras.

Embora fazendo face à sempre eminente ameaça da assimilação, desenvolvendo estratégias próprias de salvaguarda das suas especificidades, estes judeus não deixam de sentir um desejo de eventual retorno à Terra Prometida, ainda que, apenas, utópico. Na realidade, encontrando-se bem integrados, dispensam relações de competição e conflito social ou étnico, dentro da sociedade que os acolhe. Tal deve-se, em primeiro lugar, ao facto de serem poucos, logo, não competem significativamente com os “outros”, nomeadamente no mercado de trabalho. Em segundo lugar, porque não exteriorizam com frequência sinais distintivos da sua identidade étnica, donde resulta uma fraquíssima visibilidade que suscite reações xenofóbicas; e terceiro, porque não ostentam atitudes ou comportamentos marginais, antes se pautam por alguma reserva e discrição. Daí o facto de estes judeus não sentirem necessidade frequente de combater, acerrimamente e em bloco, eventuais agressões anti-semitas, por parte do meio envolvente, especialmente quando se compara com o que lhes sucedeu no passado, em Portugal, ou com o que sucede ainda hoje, noutras comunidades judaicas, lá fora. Sentem-se, ao invés, tolerados senão mesmo bem acolhidos em geral, apesar de algumas afrontas que ainda persistem, por parte de não-judeus.

As relações com a sociedade envolvente são, consequentemente amenas, fruto dos contactos estreitos e regulares que são mantidos no quotidiano, pelos membros da CIL e os não-judeus, maioritariamente católicos, dadas as ligações de proximidade que são desenvolvidas – tanto nos estabelecimentos de ensino, desde a idade jovem – como pelas ligações familiares, devidas à assimilação de alguns dos seus membros – ou nos seus meios profissionais, pela afetividade, que resulta, muitas vezes, em laços de amizade profícuos. Já as ligações com as restantes minorias religiosas são sobretudo estabelecidas entre os respetivos dirigentes e pautadas pela cordialidade e respeito mútuo, em encontros que promovam o diálogo inter-religioso.

### Conclusão

As quatro congregações judaicas não só apresentam diferentes características “entre” si como, especialmente duas (Lisboa e Porto), são muito heterogêneas, “em” si. Essa heterogeneidade deve-se a serem compostas por indivíduos de diferentes origens e nacionalidades, com durações de estadia em Portugal variadas, bem como, pertencerem a ramos e movimentos judaicos distintos. Apesar de se manterem ligados às suas origens, os membros desta comunidade encontram-se, no entanto, bem integrados, partilhando um sentimento de pertença muito intenso, embora essa identificação étnica ou a construção dessa etnicidade, se materialize em práticas, comportamentos e formas de estar no judaísmo muito variados. Laicos ou ortodoxos, reformistas ou conservadores, sefarditas ou askenazis, mais ou menos praticantes (*Chomer Shabat* ou não), deste ou daquele ponto do globo, todos sentem intensamente que são judeus. Mas como o são, é uma escolha pessoal.

Precisamente pela sua reduzida dimensão e heterogeneidade, estes judeus têm feito um esforço, nesta última década, para combater alguns desafios, sobretudo para manter a sua identidade e lutar contra a sempre eminente ameaça de assimilação. As quatro congregações mencionadas sofrem da possibilidade de extinção pelo reduzido número de membros que têm e pela fraca reposição de gerações que assola a demografia portuguesa em geral e as famílias judaicas, por contágio. Ficaram referidos como sendo fundamentais para qualquer judeu, não se excluindo os que residem em Portugal, os valores da família, da educação, da identidade e da solidariedade. A sua defesa nos dias atuais representa um desafio e uma preocupação constante para qualquer judeu responsável, pelo que inúmeros esforços são investidos no sentido da preservação da memória coletiva e dos traços distintivos de uma unicidade ou distintividade. Daí a necessidade premente de vitalização constante das estruturas comunitárias, da necessidade de aceitação dos casamentos mistos (embora ainda persistam pressões para preservar a endogamia) e das conversões, bem como do acolhimento e convívio com judeus de diferentes níveis e formas de prática religiosa, posto que está em causa a sobrevivência das próprias comunidades, caso não haja esta abertura ou se garanta a reposição de gerações por incremento das taxas de nascimentos. Finalmente, representa também um desafio para qualquer judeu da diáspora a hipótese ou mandamento de ir residir para Israel, desde 1948, quando passou a existir como estado independente.


Tudo isto leva a que os judeus se questionem sobre si próprios e moldem a sua identidade, procurando respostas no passado e no presente, numa ambivalência criativa e num confronto e diálogo permanentes entre o indivíduo e o seio familiar e comunitário, por um lado e a sociedade exterior, por outro. A velha “questão judaica”, nunca esteve afinal, tão atual como hoje.



---

## A LEI DA SEPARAÇÃO E OS JUDEUS

JORGE MARTINS\*

 <https://orcid.org/0000-0002-8648-8080>

Para compreendermos a importância da Lei da Separação do Estado das Igrejas para as comunidades judaicas precisamos de recuar um pouco na história dos judeus em Portugal. Depois de um longo período de crescimento e integração das comunidades judaicas por todo o país, D. Manuel I decretou em 1496 a sua expulsão e batizou-os à força no ano seguinte, não cumprindo a sua própria promessa de os deixar sair livremente do reino. O Marquês de Pombal patrocinou um conjunto de leis filo-semitas que abriram as portas a uma nova situação para os judeus, que viria a culminar com a extinção da Inquisição em 1821. A Constituição de 1822 inscreveu a permissão da prática de religiões para além da católica aos estrangeiros e em privado. A Carta Constitucional de 1826 veio autorizar a edificação de templos não católicos, mas sem fachada para a via pública, o que implicou a inauguração da Sinagoga de Lisboa, em 1904, no interior de um pátio da Rua Alexandre Herculano.

Mas as comunidades judaicas não eram ainda reconhecidas legalmente, embora fossem tacitamente toleradas até à proclamação da República. Foi a implantação deste regime e a sequente adoção da Lei da Separação que permitiram a legalização das comunidades israelitas de Lisboa (1912) e Porto (1923), a reorganização da vida judaica e a emergência do fenómeno marrano das Beiras e Trás-os-Montes. Era uma nova fase para a vida dos judeus portugueses.

### **A legalização republicana das comunidades judaicas**

A República produziu dois documentos fundamentais para essa nova vivência do judaísmo: a Lei da Separação do Estado das Igrejas, aprovada em 20 de abril de 1911 e da Constituição da República, de 21 de agosto de 1911.

A Lei da Separação era muito clara quanto à intenção do regime republicano em matéria religiosa:

#### «Artigo 1º

A República reconhece e garante a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e ainda aos estrangeiros que habitarem o território português.

#### Artigo 2º

A partir da publicação do presente decreto, com força de lei, a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as igrejas ou confissões religiosas são igual-

---

\* Doutor em História Contemporânea pela Universidade de Lisboa. Membro do Centro de Estudos de História Contemporânea, ISCTE-IUL.

mente autorizadas, como legítimas agremiações particulares, desde que não ofendam a moral pública nem os princípios do direito político português.

Artigo 8º

É também livre o culto público de qualquer religião nas casas para isso destinadas, que podem sempre tomar forma exterior de templo; mas deve subordinar-se, no interesse da ordem pública e da liberdade e segurança dos cidadãos, às condições legais do exercício dos direitos de reunião e associação e, especialmente, às contidas no presente decreto com força de lei».

Finalmente, os judeus podiam surgir à luz do dia sem receios de perseguições, praticar livremente o seu culto, abrir as portas da sinagoga de Lisboa (apesar de irremediavelmente confinada a um quintal sem fachada para a via pública) e a sua comunidade podia assumir o indispensável estatuto jurídico, que lhe permitiria estabelecer contratos com as entidades oficiais e estatais. Também podiam pensar em construir novas sinagogas, agora com fachada para a via pública, o que veio a acontecer pela primeira vez no Porto em 1938, com a sinagoga *Mekor Haim*. A Constituição de 1911 viria consagrar os princípios enunciados pela Lei da Separação.

Perante as possibilidades legais proporcionadas pela Lei da Separação, a Comunidade Israelita de Lisboa (CIL) encetou os trabalhos para a sua legalização. A própria CIL reconheceria a oportunidade, como o confirmaria Isaac Levy:

«Veio a mudança de Regimen no país, implantando-se a República em 5 de Outubro de 1910 e pouco depois publicou o Governo Provisório a Lei de Separação, que não deixa de afectar a nossa situação como colectividade religiosa. Com a implantação da República, a aprovação oficial dos nossos Estatutos tornava-se mais provável»<sup>1</sup>.

A CIL aprovou os seus estatutos em 4 de junho de 1911, onde se pode ler: «Artº 2º. São considerados membros da Comunidade Israelita de Lisboa todos os indivíduos de religião hebraica, residentes nesta cidade, que voluntariamente aderirem a ela»<sup>2</sup>. Como se constata, é a própria comunidade que substitui a auto-designação de “judeus” pela de “hebreus”, como seriam tratados pela sociedade. Com a remodelação total dos estatutos, três quartos de século depois, em 18 de maio de 1986, a CIL utiliza a expressão “judaicos”, como se lê no artigo 2º: «Compete à Comunidade Israelita de Lisboa defender os interesses judaicos dos seus correligionais [sic] residentes em Portugal». Apesar disso, persiste na designação histórica: «Artigo 3º. São sócios da Comunidade Israelita de Lisboa todos os indivíduos de religião hebraica residentes ou domiciliados em Portugal e que voluntariamente aderirem a ela»<sup>3</sup>.

Alterados os estatutos e realizadas eleições para novos corpos sociais da CIL, resultaram a eleição de Abraão Bensaúde como Presidente Honorário e Salvador Levy como Presidente da Mesa da Assembleia-Geral. O Comité integrou no-

<sup>1</sup> Carta de Isaac A. Levy, presidente do Comité Representativo da Comunidade Israelita de Lisboa a Joseph Benoliel, Lisboa [5/8/1912]. *Revista de Estudos Judaicos*. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos. 2 (dezembro 1995).

<sup>2</sup> Estatutos da CIL, 1911. In Mariana Pignatelli – *A Comunidade Israelita de Lisboa: O Passado e o Presente na Construção da Etnicidade dos Judeus de Lisboa*. Lisboa: ICSP, 2000.

<sup>3</sup> Estatutos da CIL, 1986. In Mariana Pignatelli – *A Comunidade Israelita de Lisboa*.

mes muito prestigiados, tais como Isaac Levy (Presidente), Alfredo Bensaúde, Elias Anahory, Adolfo Benarus e Moses B. Amzalak. A legalização ocorreria a 9 de maio de 1912. Eis um extrato do Alvará:

«5ª Repartição, Nº 8, Governador Civil do Distrito Administrativo de Lisboa.

Usando da Atribuição que me confere o nº8 do artº 252 do código administrativo de 1896, aprovo para os efeitos legais os estatutos da Associação de culto israelita, beneficência e instrução, denominada “Comunidade Israelita de Lisboa”, os quais constam de vinte e cinco artigos, escritos em cinco meias folhas de papel com o selo de cem reis em cada uma, autenticadas com a rubrica do Secretário Geral deste Governo Civil e fazem parte deste Alvará.

Fica esta instituição obrigada a apresentar nos prazos legais, à respectiva autoridade administrativa os seus orçamentos e contas organizados por anos económicos, e sujeita nos termos de direito à fiscalização administrativa; podendo ser-lhe retirada a presente aprovação se porventura se desviar dos fins da sua constituição ou não observar os preceitos dos seus estatutos»<sup>4</sup>.

Como o regime republicano facilitava a reorganização da Comunidade, foram criadas algumas instituições: o *Boletim* (1912); a Associação de Estudos Hebraicos *Ubá-le-Sion* (1912), organização cultural de natureza sionista; a Biblioteca Israelita (1914); o Albergue Israelita (1916), antecessor do Hospital Israelita; a Federação Sionista de Portugal (1920); a associação *Malakah Sionith* (1915), fundada por Barros Basto no Porto; a Escola Israelita (1922), obra de Adolfo Benarus; o *Hehaver* (1925), organização juvenil sionista, que desempenharia importante ação de apoio aos refugiados durante a 2ª Guerra Mundial.

A República também veio criar condições favoráveis à emergência do fenómeno criptojudáico nas Beiras e Trás-os-Montes. Foi o judeu polaco e engenheiro de minas Samuel Schwarz (1880-1953), contratado em 1915 para vir trabalhar em Portugal, quem espoletou a chamada “Obra do Resgate”, dirigida, a partir de 1926, pelo capitão Barros Basto (1887-1961), militar e republicano “dos quatro costados”. Com efeito, tendo contactado com os criptojudéus de Belmonte em 1917, Schwarz iniciou um processo de conhecimento dessa realidade inacreditável: o judaísmo, melhor dito, o marranismo, sobrevivera a mais de dois séculos de extermínio inquisitorial. Esta dupla vivência religiosa, sempre dividida entre o judaísmo secreto e o cristianismo público, deu origem a uma prática que contrariava os cânones das duas religiões. Desse convívio de Schwarz nasceu a sua importante obra de referência para a época e para todos os futuros estudiosos daquele fenómeno único: *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*, publicada em 1925.

Prosseguindo o trabalho de Samuel Schwarz, Barros Basto foi o responsável pelo ressurgimento da Comunidade Israelita do Porto em 1923, instalando uma sinagoga na cidade, que foi mudando de local nos anos 20, acabando por promover a construção de um edifício de raiz nos anos 30, até conseguir inaugurar a Sinagoga *Mekor Haim* (“Fonte da Vida”) em 1938. Dos seus esforços nos anos 20, viriam a resultar a criação da revista *Ha-Lapid* (“O Facho”) em 1927, a fundação do Instituto Israelita do Porto em 1929 e a fundação de comunidades judaicas, designadamente

<sup>4</sup> Governo Civil de Lisboa, *Registo de Alvarás de Sociedades de Recreio, beneficência, Piedade e Instrução*, 29/7/1908-21/2/1916.

em Bragança (1927), Covilhã (1929) e Pinhel (1931) e vários outros núcleos de judeus (27 ao todo, entre 1924 e 1934) e algumas sinagogas, a saber: Amarante (Rebordelo e Travanca), Armamar (Vila Seca), Belmonte, Bragança, Chaves, Covilhã, Guarda, Idanha-a-Nova, Macedo de Cavaleiros, Meda, Mirandela (Torre de D. Chama), Mogadouro (Vilarinho dos Galegos), Penamacor, Valpaços, Vila Nova de Foz Côa (Cedovim), Vila Real, Vila Flor, Vimioso (Argozelo, Carção e Caçarelhos) e Vinhais. Durante o Estado Novo esfumar-se-ia irreversivelmente até aos nossos dias essa espantosa experiência marrana, pois, das quase três dezenas de núcleos judaicos das Beiras e Trás-os-Montes, só sobreviveu a comunidade de Belmonte<sup>5</sup>.

### Uma nova imagem dos judeus

Quando se proclamou a República em Portugal, a imagem do judeu ainda estava imbuída do mito do “judeu errante”, predominante dentro e fora do país desde meados do século XIX. Uma gravura da revista *O Ocidente*, de 1878, intitulada “O Judeu Vendilhão”, traduzia a forma como a generalidade dos portugueses viam o judeu, como se não houvesse uma comunidade judaica de Lisboa desde o início desse século. Acompanhava esta gravura, com desenho original de Columbano Bordalo Pinheiro, um texto onde se podia ler:

«disperso pelo mundo, o povo de Israel procurou remir-se da pena cruel imposta à sua raça, pela actividade industrial e pelo esforço constante no trabalho. De povo maldito fez-se tribo comerciante, sendo-lhe assim possível, em muitas ocasiões, vingar-se nos contemporâneos da crueldade dos antigos opressores. [...] *O Judeu Vendilhão*, com quem o leitor depara hoje nas colunas do *Ocidente*, é decerto muito seu conhecido. Aquele tipo de finura é proverbial nessa raça activa e inteligente, e como estudo de figura colhida do natural em flagrante delito de impor a sua mercadoria aos pés, ao estômago e à crença dos cristãos, honra o lápis de Columbano Bordalo Pinheiro»<sup>6</sup>.

De acordo com esta visão todos os judeus seriam comerciantes ou agiotas que só pensavam no lucro. Ora, essa representação física e moral, embora ainda persistente na aurora do século XX, não encontrava correspondência com a realidade coeva.

Algumas das figuras judaicas contemporâneas, para além da participação na área da economia, destacar-se-iam na vida cultural do país durante a Primeira República ou prestigiariam o país e o regime. A família Bensaúde é um notável exemplo da proficuidade que o judaísmo proporcionaria, não só elevando o papel da própria Comunidade Israelita de Lisboa, como contribuindo para o progresso do nosso país. O mais notável foi Alfredo Bensaúde (1856-1941), que se formou em engenharia de minas na Alemanha, regressando ao nosso país para ingressar nos Serviços Meteorológicos, dando um inestimável contributo para a carta geológica de Portugal. Concorreu ao lugar de professor de Mineralogia e Geologia do Instituto Comercial e Industrial de Lisboa. Em 1911, por convite de Brito Camacho, ministro da recém-proclamada República, seria o responsável pela criação do Ins-

<sup>5</sup> Para informação mais detalhada sobre o fenómeno criptojudáico nas Beiras e em Trás-os-Montes, veja-se: Jorge Martins – *Breve História dos Judeus em Portugal*. Lisboa: Nova Vega, 2009.

<sup>6</sup> O Judeu Vendilhão. *O Ocidente*, 15/6/1878, p. 94.

tituto Superior Técnico, de que seria o seu primeiro diretor. Outros nomes afetos à família Bensaúde destacaram-se no mundo das artes, das letras e da música, tais como Maurício Bensaúde (1863-1912), conceituado cantor lírico, no país e no estrangeiro, responsável pela reabertura do Teatro Nacional de S. Carlos no final do ano de 1911. Aliás, Moisés era o seu verdadeiro nome, que alterou para Maurício quando foi para uma digressão artística pela Rússia pogromista.

Para além da família Bensaúde, algumas outras se destacaram nessa época, sobretudo em Lisboa, tais como: Abecassis, Amram, Amzalak, Anahory, Athias, Azancot, Bensabat, Buzaglo, Cohen, Levy, Ruah, Sequerra, Seruya.

Outro grande nome da Comunidade Israelita de Lisboa foi Joshua Benoliel (1873-1932), filho de Judah Benoliel, caixeiro-viajante em 1890, foi o introdutor e grande impulsionador da reportagem fotográfica em Portugal, tendo acompanhado e registado os últimos anos da Monarquia e os primeiros da República, que ficaram documentados em revistas da época. Atendendo ao zelo profissional que punha no seu trabalho, tanto durante a Monarquia como após a República, perguntaram-lhe um dia se era monárquico ou republicano, ao que ele terá respondido: «Sou fotógrafo!». Quando se queria saber o que estava a acontecer no país, perguntava-se «onde está o Benoliel?», tal era a sua atenção aos acontecimentos. Fez a última foto da família real à chegada a Lisboa pouco antes do regicídio, em 1908, mas falhou a reportagem do atentado, pois já estava devidamente posicionado, com o seu equipamento fotográfico, junto ao Palácio das Necessidades, para fotografar o regresso de D. Carlos. Assim se explica que não haja uma única foto do regicídio: o Benoliel não estava lá!...

Foi com a implantação da República que a imprensa passou a dar alguma visibilidade aos judeus portugueses. Contudo, os judeus continuavam a ser “israelitas” ou “hebreus”: os casamentos entre judeus eram “hebraicos” ou “israelitas” e a comunidade judaica de Lisboa era a “colónia israelita residente em Lisboa”<sup>7</sup>, que fazia récitas de caridade<sup>8</sup>. Mas, nem todas as vozes fizeram coro com esta visão oitocentista do judeu. Em plena República Samuel Schwarz publica a obra *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX* (1925), com um prefácio filo-semita de Ricardo Jorge, em que se pode ler:

«a frase tantas vezes editada de que cada país tem os judeus que merece, não se ajusta, ousamos já dizê-lo, a Portugal que teve os judeus de que não era digno nem merecedor – porque o homem de nação, o *marrano*, era o que de melhor havia entre a nossa gente, e a esse escol inteligente, activo e culto espezinhámos-lhe a consciência na mais revoltante das violências, atiramo-lo execrandamente ao degredo, ao cárcere e à fogueira»<sup>9</sup>.

As notícias sobre os judeus durante a República referem-se predominantemente às áreas da cultura e da sociedade. São os cantores líricos, os músicos, os pintores, os atores, os escritores, os professores, os médicos. Eis alguns dos exemplos de personalidades constantes das páginas das revistas mais conceituadas do período

<sup>7</sup> Casamento Hebraico. *Ilustração Portuguesa*, 8/3/1915.

<sup>8</sup> Cf. Uma récita de Caridade promovida pela Colónia Israelita. *Ilustração Portuguesa*, 15/5/1911, p. 613.

<sup>9</sup> Ricardo Jorge – Pró-Israel. In Samuel Schwarz – *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX*. Lisboa: 1925.

da Primeira República: Joshua Benoliel, repórter fotográfico; Maurício Bensaúde, barítono; Mário Levy, pianista; Regina Cardoso Bensabat, violoncelista; Raul Bensabat, ator; Israel Anahory, artista; Esther Bensaúde, artista; Augusto d'Esaguy, escritor; Adolfo Benarus, pintor e professor da Escola Industrial; Alfredo Bensaúde, diretor do Instituto Superior Técnico; Moisés Amzalak, do Instituto Superior do Comércio; Jaime Azancot, estudante da Faculdade de Direito e poeta; Jaime Athias, secretário do Presidente da República Canto e Castro; Levy Bensabat, escritor e secretário particular do Presidente da República Teófilo Braga; Moisés Sequerra, de Faro; João Mateus Abecassis, médico em Vila Real de Santo António; Salvador Levy, agricultor em S. Tomé; Jacob Benoliel, de Moçambique; Raul Bensaúde, médico em Paris; Abraão Bensaúde, capitalista em Paris.

Subitamente, descobriram-se judeus na sociedade portuguesa. Preservavam os apelidos das suas famílias, mas já não eram os judeus oriundos de Marrocos ou Gibraltar. Havia nascido em Portugal, pelo que não seria legítimo tratá-los como estrangeiros, como a Inquisição fazia aos cristãos-novos, sempre tratados como judeus, mesmo após várias gerações da conversão forçada dos seus antepassados. Afinal, os judeus portugueses existiam e tinham vida pública, não se escondiam na sinagoga, como seres exóticos e marginais, tinham nomes, rostos e atividade socialmente reconhecida. Em suma, a República concedeu aos judeus a plena cidadania.

### **O antissemitismo antirrepublicano**

Mas nem tudo favoreceu as comunidades judaicas durante a República. O passado antijudaico protagonizado pela Inquisição, que adormecera durante dois séculos e meio, ressurgiria em plena República. Com efeito, o antissemitismo não se manifestou no nosso país entre meados do século XVIII (desde o período pombalino) e a primeira década do século XX (até à proclamação da República), designadamente o antissemitismo racista, biológico, emergente em meados do século XIX, que se afirmava violentamente na Alemanha racista, na Rússia pogromista e na França “anti-dreyfusista”. O mesmo não podemos dizer para o período da Primeira República, em que deram à estampa livros, libelos e artigos de opinião, sobretudo oriundos de correntes nacionalistas e integralistas, uma literatura apologética antisemita, que acompanhou, à sua maneira, essa onda racista europeia e a tentação, se não exterminadora, pelo menos expurgadora dos judeus da sociedade portuguesa.

Associado à reação monárquica e nacionalista contra a República, surge esse antissemitismo ideológico, que teve expressão em livros, revistas e jornais. Entre eles, sobressaíram as obras de António Sardinha, *A Invasão dos Judeus* (1925) de Mário Saa e *A Maçonaria Franco-judaica* (1928) de Paulo de Tarso. *A Invasão dos Judeus* pode ser considerada a “bíblia” dessa literatura antisemita.

Para Mário Saa, a República foi edificada pelos judeus, estava a ser governada por judeus, procurava servir secretos interesses dos judeus. Lisboa, apesar da «purificadora» ação da Inquisição, estaria a tornar-se, no entender de Saa, a “Nova Jerusalém”, edificada pela «multiplicação da raça proscrita», com «aqueles pertinazes narizes e olhos, aquela debilidade de mentos [deficiências de queixo] e aquela

expressão de ombros». Aliás, o autor não tinha dúvidas quanto à evidente identificação de um judeu, através de uma simples observação à vista desarmada:

«não é difícil descortinar um judeu pela simples aparência. Com uma experiência de alguns anos, e muito mais por instinto que por experiência, qualquer pessoa está apta a apartar os hebreus dos não-hebreus. A fisionomia, o feitio dos ombros, o modo de andar (e, ainda que pareça exagero ou gracejo, o próprio modo de usar o chapéu, que, na generalidade, é mais puxado para a frente que para trás, por virtude, sem dúvida, da conformidade craniana), deixam-nos facilmente aperceber do tipo judaico».

Já em 1921, Mário Saa havia publicado um livro onde exibía uma despu-  
dorada afirmação na folha de rosto: «entrar no Parlamento português o mesmo é  
que entrar numa Sinagoga». No fundo, Saa via na República a vingança judaica:  
D. Manuel I havia decretado a expulsão dos judeus em 1496 e estes implantaram a  
República e expulsaram D. Manuel II em 1910.





## O CENTRO CATÓLICO PORTUGUÊS E A REVISÃO DA LEI MOURA PINTO (1919-1926). O DEBATE INTERNO NA IGREJA CATÓLICA

JOÃO MIGUEL ALMEIDA \*

 <https://orcid.org/0000-0003-1229-8337>

### A Lei Moura Pinto

No preâmbulo do decreto 3.856, de 22 de fevereiro de 1918, conhecido por Lei Moura Pinto, está escrito: «o Poder tem de permitir e fazer respeitar a actividade religiosa dos seus cidadãos, limitando-se a regulamentá-la, tal como ela é, e nunca pretendendo modificá-la ou adaptá-la»<sup>1</sup>. A frase resume lapidariamente uma viragem na atitude do poder político face ao catolicismo e à Lei da Separação do Estado das Igrejas, cujo carácter de instrumento de laicização era explicitamente rejeitado, para se afirmar como meio de regular as relações entre o Estado português e as diversas confissões religiosas. Ainda no preâmbulo do decreto é afirmado que nele se introduzem «urgentes modificações» que correspondem tanto a «uma legítima aspiração da consciência católica oprimida» como a «uma exigência dum justo e bem equilibrado espírito liberal.»

A Lei é chamada de Moura Pinto, um republicano do Partido Unionista, por ser ele o ministro da Justiça entre dezembro de 1917 e março de 1918. O seu preâmbulo é atribuído ao presidente do partido unionista, Brito Camacho. Fernando de Sousa, um católico monárquico, descortina a marca de Camacho em toda a lei. Numa carta para Sidónio Pais, de 10 de fevereiro de 1918, Moura Pinto ameaça sair do ministério se não for publicado, nas suas palavras, «o decreto que elaborei acerca da Separação», decreto que ele considera conter «modificações urgentes» à lei<sup>2</sup>.

Esta lei foi precedida de outras iniciativas legislativas após o triunfo da revolução de Sidónio Pais de 8 de dezembro de 1917 que atenuam o clima de tensão religiosa: logo a 10 de dezembro é publicado um diploma que anula todos os castigos decretados contra prelados portugueses por incumprimento da Lei da Separação; a 3 de janeiro de 1918 a Comissão Central de Execução da Lei da Separação é profundamente reestruturada e os seus membros são substituídos.

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Instituto de História Contemporânea (IHC- NOVA FCSH). Doutor em História Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Seguimos a transcrição do Decreto n.º 3.856 no anexo IV do livro de Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011, p. 165-171.

<sup>2</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/01.

O artigo 1.º da Lei Moura Pinto permite aos fiéis de qualquer confissão religiosa organizarem-se livremente para constituírem a corporação que será responsável pelo culto público, com dois importantes esclarecimentos que alteram o texto e o espírito do decreto de 1911: as corporações são legalmente reconhecidas desde que, estando em harmonia com os preceitos reguladores da sua religião e sujeitando-se às leis do país, comuniquem «à respectiva autoridade administrativa a lista dos seus associados» (art. 1.º, § 1) e a possibilidade dos ministros de cada religião, no caso de serem cidadãos portugueses e não estando privados dos seus direitos civis e políticos, «fazerem parte dos organismos dirigentes da mesma» (art. 1.º, § 2). No mesmo artigo primeiro está previsto que a corporação possa ser uma irmandade já constituída (§ 4)<sup>3</sup>. O poder dos párocos era reforçado, pois podiam dirigir as corporações e, indiretamente também o dos bispos, aos quais os párocos se encontravam hierarquicamente subordinados.

O art. 2.º da Lei Moura Pinto refere-se ao culto público de qualquer religião, estabelecendo o princípio de que este se pode exercer «nos lugares adequados» sem limitações horárias e sem necessidade de autorização do poder civil.

O Estado demarca-se da atitude regalista, ou seja de controlo da Igreja, ao renunciar à aprovação prévia dos documentos eclesiais (art. 12.º).

Os poderes religiosos de qualquer confissão ficam autorizados a criar estabelecimentos em que seja ministrado o ensino teológico (art. 6.º). O Estado reserva-se o direito de fiscalizar o ensino nos mesmos termos em que o faz em qualquer instituição de ensino particular e se estiverem em causa determinações anticongreganistas, mas abdica de interferir na escolha dos professores e dos compêndios, como previa o decreto de 1911.

No campo patrimonial, o Estado cede gratuitamente os templos e alfaías litúrgicas na sua posse (art. 5.º), reservando-se o direito de os reaver em caso de extinção do organismo encarregado de culto ou se durante três anos não se realizarem neles qualquer ato de culto (art. 5.º, § 1) e paga a manutenção dos templos que são monumentos nacionais (art. 7.º).

A Lei Moura Pinto vem ainda desagrar de um ponto de vista fiscal as corporações ao reduzir a dez por cento a percentagem das verbas afetas à assistência pública e isentar do fisco os templos (art. 5.º, §2).

De um ponto de vista simbólico, é relevante a eliminação de determinações que os católicos consideravam humilhantes, como a atribuição de pensões às viúvas e filhos de sacerdotes (revogação do art. 152.º da Lei de 1911) e a proibição de usar hábitos talares fora dos templos e atos de culto (art. 14.º).

Considerada pelos católicos como um meio de atenuar as medidas mais gra-

<sup>3</sup> Luís Salgado de Matos sublinha nas formulações dos parágrafos 2.º e 4.º a influência da Lei Briand e a abolição das culturais Combes, ou seja, das culturais de ateus. E descreve do seguinte modo os seus efeitos jurídicos: «A legalização das culturais não dependia da autorização do governo, mas de simples comunicação dos interessados. O decreto reforçava o poder dos prelados e também o dos párocos. Omitia a palavra “bispo”, mas a boa-fé exigia que ele participasse na aplicação da lei, já que tinha o poder de nomear e demitir o pároco. Assim, os prelados tinham a faculdade de julgarem se uma dada cultural se harmonizava com os preceitos da religião católica, da qual eram os responsáveis». (Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote, 2011, p. 456).

vosas da Lei da Separação de 1911, o decreto em causa não reconhecia explicitamente a hierarquia católica mas, como Moura Pinto esclareceu, numa entrevista ao jornal *A Capital* a 24 de fevereiro de 1918, a lei abria caminho para esse reconhecimento.

A reação imediata ao decreto de 22 de fevereiro de 1918 é favorável no campo republicano. Afonso Costa mantém-se silencioso, em Paris. Os democráticos publicam um manifesto, a 8 de agosto de 1918, em que é afirmada a necessidade de satisfazer as exigências da consciência católica. O episcopado português não reage logo à lei, embora o cardeal-patriarca e o bispo de Viseu, D. António Alves Ferreira, mostrem reservas. Os leigos católicos não rejeitam as concessões da Lei Moura Pinto, mas alguns deles sublinham as suas insuficiências. É o caso de Fernando de Sousa, monárquico manuelista e dirigente do Centro Católico Português (CCP), que adota uma postura de combate à Lei. Os outros dois dirigentes do CCP, Alberto Pinheiro Torres e Diogo Pacheco de Amorim, querem que o grupo parlamentar católico reveja a lei de modo a conseguir a devolução de propriedades à Igreja.

A 24 de abril de 1918 os jornais publicam o «programa integral das reclamações dos católicos», baseado num parecer do arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes. Este programa consistia em nove pontos<sup>4</sup>. O primeiro era o restabelecimento das relações com a Santa Sé, embora em regime de separação, «tendo-se particularmente em vista a manutenção do Padroado». Em segundo lugar pretendia-se a entrega dos bens móveis e imóveis «pertencentes à Igreja e em poder do Estado e dos corpos administrativos» aos prelados e párocos em exercício, «pertencendo-lhes a sua guarda e conservação», salvo os monumentos nacionais. Uma reclamação fundamental para o episcopado português era o reconhecimento da capacidade de os bispos e párocos providenciarem livremente «sobre a sustentação do culto católico, podendo admitir como auxiliares, irmandades e outras corporações conforme o direito canónico». O quarto ponto permaneceria um elemento de discórdia até ao fim da I República: a liberdade de ensino nas escolas particulares. Seguiam-se outras reclamações como a liberdade de associação religiosa; a supressão da autoridade obrigatória do registo civil para o batismo; o financiamento de serviços de capelanía pelo Estado; a abolição de todas as penas de expulsão por motivos religiosos.

Bento XV escreve aos bispos, em princípios de maio de 1918, valorizando os progressos na situação religiosa em Portugal e declarando-se esperançado na reconciliação entre a Igreja e o Estado português<sup>5</sup>. Esta atitude do Vaticano é reiterada em junho do mesmo ano por Monsenhor Ragonesi, antigo núncio em Bruxelas, que se reúne com Sidónio Pais a 28, tendo em vista o reatamento das relações diplomáticas. Em nota conjunta da reunião fica escrito que, para Ragonesi, as modificações feitas à Lei da Separação constituem um avanço no sentido da reconciliação. No entanto, a imprensa católica não noticia esta nota conjunta.

Os prelados insistem no reconhecimento da «personalidade jurídica da Igre-

<sup>4</sup> Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*, p. 466-467.

<sup>5</sup> Texto transcrito em João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: a Lei de Separação de 1911*. Lisboa: Principia, 2009, p. 260.

ja Católica», entendida como o reconhecimento do estatuto dos bispos. Em carta dirigida, a 8 de dezembro de 1918, ao Presidente da República, em nome do episcopado e dos católicos portugueses, o cardeal-patriarca Mendes Belo, após aplaudir «medidas importantes» do Decreto Moura Pinto, como a anulação dos desterramentos impostos a eclesiásticos para fora das suas dioceses, paróquias ou do país, apresenta uma lista de reivindicações: a liberdade de ensino religioso e de associação, a restituição à Igreja Católica dos bens móveis e imóveis de que o Estado se apropriou em 1911, a permissão do regresso de religiosos portugueses ao seu país, o que incluiria a ordem dos jesuítas, a «revogação das disposições que proíbem a administração dos sacramentos do baptismo e matrimónio, e os funerais religiosos, sem a prévia apresentação do Boletim ou certidão do registo civil». Além destas reivindicações de difícil satisfação e que são enunciadas, «entre outras» não identificadas, é reclamada uma vaga «plena liberdade de culto católico». Os termos da carta<sup>6</sup> significam na prática uma rejeição do Decreto Moura Pinto sem que seja apresentada uma alternativa concreta para negociação.

### **A República do pós Grande Guerra**

Na República do pós Grande Guerra, a Lei Moura Pinto vai constituir uma referência para a discussão em torno da Lei da Separação do Estado das Igrejas, definindo clivagens quer no campo católico, quer no campo republicano. Os católicos dividem-se entre duas opções: tomar como base a Lei Moura Pinto para as suas reivindicações, ainda que na iniciativa legislativa dos parlamentares católicos não haja referência explícita a esta Lei; ou tomar uma iniciativa legislativa de rutura explícita com a Lei Moura Pinto, considerada como uma variante da Lei da Separação de 1911. Os republicanos, por seu turno, ou querem melhorar a Lei Moura Pinto num sentido mais favorável à Igreja Católica, ou lutam pela reposição na sua «pureza» intangível da Lei da Separação de 20 de abril de 1911.

As relações entre Estado português e Igreja Católica no período do pós Grande Guerra são marcadas pelo reatamento de relações diplomáticas com a Santa Sé e por um acordo informal entre as duas instituições que católicos monárquicos manuelistas e republicanos laicistas procuram boicotar<sup>7</sup>. A 17 de maio de 1919 a Santa Sé compromete-se, por escrito, a não nomear bispos aos quais o Governo colocasse objeções por razões políticas. Esta concessão é valorizada pelo governo, que lhe garante a nomeação de bispos insuspeitos de fazer política antirrepublicana. Era um veto informal que o Estado francês também possuía. Para a Santa Sé tinha a vantagem de que o Estado, em princípio, respeitaria um bispo à nomeação do qual não levantara objeções.

A 29 de junho de 1919 o primeiro-ministro de um governo democrático, Alfredo Sá Cardoso, não refere a questão religiosa na sua declaração ministerial, o que confirma o novo entendimento entre Estado e Igreja.

<sup>6</sup> Carta transcrita em António de Araújo – *Sons de sinos: Estado e Igreja no advento do salazarismo*. Coimbra: Tenacitas, 2010, p. 686-688.

<sup>7</sup> Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*, p. 495-499.

A 18 de dezembro desse ano, Bento XV publica uma encíclica dirigida ao episcopado de Portugal em que apela à obediência dos católicos aos poderes constituídos e afirma: «confiamos em que os poderes do Estado em Portugal hão-de proteger e garantir a plena liberdade da Igreja e o exercício dos seus sagrados direitos»<sup>8</sup>. Esta encíclica é valorizada pelos republicanos de *O Século* e *A Capital*.

Os bispos respondem ao Papa a 4 de fevereiro de 1920, manifestando esperanças, mas, exatamente por isso também dúvidas, de que seria concedida liberdade à Igreja Católica em Portugal.

Apesar de não aceite publicamente pelos bispos, a melhoria que a Lei Moura Pinto introduz nas relações entre Estado e Igreja Católica é reconhecida em privado, perante casos concretos. Por exemplo, o bispo do Funchal, D. Manuel António Pereira Ribeiro, escreve ao Presidente do Centro Católico Português, António Lino Neto, a 17 de março de 1919, acerca do seminário do Funchal o seguinte:

«como a lei (reforma Moura Pinto) é ainda por nós, e temos a informação favorável da Comissão Executiva da Lei de Separação, empenhe-se V. Excia em que seja publicado sem demora o Decreto mandando entregar-nos o edifício, antes que d'aqui o reclamem para qualquer outro destino»<sup>9</sup>.

Após a revolução de 19 de outubro de 1921 e a «noite sangrenta», durante o governo outubrista e democrático dirigido pelo coronel Manuel Maria Coelho, o Decreto Moura Pinto é invocado pelo bispo da Guarda, D. José Matoso, como uma proteção da Igreja face a uma questão religiosa prestes a reabrir-se. Em carta dirigida a António Lino Neto, de 24 de outubro, escreve: «O novo governo prometeu “restaurar na sua pureza primitiva a lei de separação”. Será uma calamidade a revogação do decreto Moura Pinto. [...] quer-me parecer [...] que se poderá conseguir que eles não revoguem aquele decreto»<sup>10</sup>.

A 29 de setembro de 1922, durante o segundo governo democrático dirigido por António Maria da Silva, o episcopado assina uma carta pastoral, que terá sido escrita por D. Manuel da Conceição Santos, arcebispo de Évora, a qual valorizava a obediência ao Papa, advertindo os católicos que se afastavam da linha definida pelos bispos e pelo Papa: «Se daqui a algum tempo a legislação ofensiva dos direitos da Igreja não estiver revogada, se a Igreja ainda não for livre, a culpa será vossa»<sup>11</sup>. O Centro Católico Português e a direção de Lino Neto eram elogiados. Moura Pinto, então membro do Partido Republicano Liberal, dá uma entrevista ao jornal *A Pátria*, em dezembro de 1922, em que elogia a pastoral dos bispos, sustentando:

«hoje, a atmosfera de respeito, que os dirigentes católicos têm sabido criar em torno de si, afastando-se das periódicas hostilidades contra o regime e delas procurando afastar todos os católicos sinceros, junto às provas de inequívoco patriotismo, nas horas felizes e desventu-

<sup>8</sup> *A União*, 21/2/1920, p. 2.

<sup>9</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/D/F/01/283/03.

<sup>10</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/18.

<sup>11</sup> A carta pastoral está transcrita em António Teixeira Fernandes – *Afrontamento político-religioso na Primeira República: enredos de um conflito*. [Lisboa]: Estratégias Criativas, 2009, p. 228-339. Ver a frase citada na p. 335.

radas, que temos atravessado, dão direitos aos cidadãos católicos que, seria má fé e injustiça, não reconhecer»<sup>12</sup>.

### **Iniciativas católicas de revisão da Lei da Separação**

Em fevereiro de 1922 os monárquicos Carvalho da Silva, Manuel Duarte, Morais de Carvalho e Paulo Cancela de Abreu entregam o projeto n.º 3K, o qual previa a devolução à Igreja dos templos e objetos de culto na posse do Estado; a liberdade de organização do culto pelos bispos e párocos (art. 2º); apoio do Estado às missões católicas (art. 4º); não precedência do registo civil obrigatório sobre o batismo religioso (art. 5º); o pagamento pelo Estado dos serviços de capelanía (art. 6º); a abolição das penas de expulsão do território nacional por motivo religioso ou político (art. 7º).

A 9 de março de 1922, António Lino Neto, o presidente do Cento Católico Português desde 1919, Joaquim Dinis da Fonseca e Juvenal de Araújo submetem à câmara dos deputados o projeto n.º 6L. Prevê a atribuição aos prelados e párocos dos bens móveis e imóveis que estavam na posse da Igreja a 8 de outubro de 1910 e ainda não confiscados pelo Estado (art. 1º); a devolução à Igreja dos bens confiscados, devendo o Estado devolver imediatamente os bens que estiverem sem aplicação e fixar a forma e prazo de devolução dos bens que se encontram a ser utilizados (§ único do art. 1º); a autorização para os prelados e párocos adquirirem edifícios com a finalidade de preparar ou sustentar o clero (art. 2º); a revogação de toda a legislação em contrário (art. 3º).

Ambos os projetos são submetidos à Comissão dos Negócios Eclesiásticos, que, no parecer n.º 378 de 3 de julho de 1922 apresenta um texto de substituição que, segundo António de Araújo,

«previa o reconhecimento da personalidade jurídica a quaisquer igrejas para poderem, para fins exclusivamente culturais, adquirir e administrar bens, além de determinar, em termos restritivos, a devolução do *uso e administração* de bens à Igreja Católica (mas com reversão para o Estado se acaso não fossem utilizados no prazo de dois anos)»<sup>13</sup>.

António Lino Neto valorizava o parecer n.º 378 que, em notas de uma carta, datada de janeiro de 1923, dirigida aos prelados do continente, descrevia como «o máximo que até agora temos podido arrancar à maioria». Sublinhava que a aprovação do contraprojeto significaria para a Igreja «o direito de constituir associações conformemente ao Código do Direito Canónico» e «o reconhecimento, por conseguinte, da hierarquia eclesiástica»; «a entrega dos templos e alfaías do culto em poder do Estado»; «o direito de administrar os bens de culto podendo excluir do seu uso os padres rebeldes»; «a posse dos bens, sem necessidade de pagamento de direitos de transmissão, à morte dos bispos e dos prelados»; «a isenção de contribuições para os templos»; «o afastamento de tudo quanto seja tutela por parte do Estado»<sup>14</sup>.

Estes projetos são objeto de pareceres da Comissão de Legislação Civil e Comercial, a 3 de dezembro de 1922, que se pronuncia negativamente pela aprovação

<sup>12</sup> *A Pátria*, Ano III, n.º 755, p. 1.

<sup>13</sup> António de Araújo – *Sons de sinos*, p. 703.

<sup>14</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/29\_1.

dos projetos nº 3K e nº 6L, e sugere a modificação do artigo 1º do parecer do texto da Comissão dos Negócios Eclesiásticos (Parecer nº 378) no sentido da personalidade jurídica não ser reconhecida à Igreja Católica universal, mas às várias igrejas, templos e agremiações católicas.

### **A discussão nas vésperas da Ditadura Militar**

No último governo republicano, de António Maria da Silva, a questão da revisão da Lei da Separação volta a estar em cima da mesa. Na declaração ministerial de início de governo de 22 de dezembro de 1925, António Maria da Silva declara: «fiel respeitador da Lei de Separação do Estado e das Igrejas, o governo procederá de modo a não afrontar as crenças de quaisquer confissões religiosas». A frase origina protestos de António Lino Neto, que a considera hostil. António Maria da Silva respondeu-lhe que os problemas da relação com os católicos viriam não tanto da Lei, mas da sua aplicação.

Na legislatura iniciada em 1925, António Lino Neto apresenta, a 11 de dezembro, o projeto de lei nº 1C, que visa devolver aos prelados e aos párocos constituídos segundo a disciplina eclesiástica todos os bens móveis e imóveis que estavam na posse da Igreja à data de 8 de outubro de 1910 e, por outro lado, renova, em conjunto com Joaquim Dinis da Fonseca, Alberto Dinis da Fonseca e António Pereira Forjaz, a iniciativa nº 6L, apresentada em 1922<sup>15</sup>. O projeto nº 1C levanta diversas objeções na câmara dos deputados e divide a opinião pública. O parlamento recebe uma chuva de telegramas de diversas organizações contra e a favor do reconhecimento da personalidade jurídica da Igreja. As comissões concelhias e paroquiais do Centro Católico Português são mobilizadas para enviar telegramas ou mensagens ao presidente da câmara dos deputados a pedir, com a máxima urgência, a aprovação do projeto dos deputados católicos<sup>16</sup>. As comissões políticas do PRP, por seu turno, reunidas a 18 de março de 1926, numa sessão presidida por Alfredo Guisado, consideram que a discussão do projeto centrista da «personalidade jurídica da Igreja Católica» é um sério perigo para a liberdade de consciência e que é necessário cumprir integralmente a Lei de Separação de 1911.

Os projetos de revisão da Lei da Separação do Centro Católico Português encontram-se em discussão no parlamento nos últimos meses e semanas da I República. D. Manuel da Conceição Santos interpela os outros prelados para enviarem a António Lino Neto o seu parecer sobre o assunto. Nessa carta, D. Manuel da Conceição Santos afirma que os centristas estão convencidos de que a Lei Moura Pinto pode ser «modificada e aclarada de maneira a poder ser aceite». Exemplo dessa aclaração seria a alteração do artigo 1.º «de modo que as corporações a que nele se reconhece capacidade jurídica sejam constituídas de harmonia com o cânone 1.183 do Código Civil Canónico. Ficaria assim reconhecido o princípio da hierarquia eclesiástica, sem necessidade de nova lei». O arcebispo de Évora reconhece que é inaceitável o artigo 3.º da Lei Moura Pinto, que obriga as corporações a contribuir com um décimo das suas receitas para a assistência pública, assim como o artigo 4.º, que exige às corporações organizar a sua escrita e contabilidade de acordo com

<sup>15</sup> António de Araújo – *Sons de sinos*, p. 704.

<sup>16</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT–UCP/CEHR/AALN/E/D/03/70.

a lei vigente, enviando à autoridade administrativa competente, no final de cada ano econômico, as contas de gerência e uma cópia da acta». Mas sublinha que a aprovação, pelo Centro Católico Português, da Lei Moura Pinto melhorada «não implicaria a aceitação da referida lei por parte do Episcopado»<sup>17</sup>.

D. Manuel Vieira de Matos, arcebispo primaz de Braga, defende, em carta datada de 4 de maio de 1926, que, no caso dos parlamentares rejeitarem a iniciativa dos centristas acerca da personalidade jurídica da Igreja, a Lei Moura Pinto deve ser tomada como ponto de partida para chegar a um acordo. Tal como D. Manuel da Conceição Santos considera que os artigos 3º e 4º da Lei têm de ser melhorados. Os princípios gerais que devem orientar a revisão da Lei da Separação são o maior alargamento possível da capacidade jurídica das corporações e

«garantir a autoridade dos Prelados dentro das corporações, não permitindo o recurso destas, se isto for praticável, ao Ministro da Justiça e nem mesmo aos tribunais civis para dirimir questões, ainda que não meramente religiosas, nos casos em que as normas reguladoras da respectiva religião estabeleçam outra forma de resolver estes pleitos; ou pelo menos seria para desejar que a lei permitisse estabelecer nos estatutos como obrigatório o recurso à arbitragem da autoridade religiosa»<sup>18</sup>.

D. Agostinho de Jesus e Sousa, bispo coadjutor de Lamego desde 1921, ano em que é nomeado após consulta ao governo, em carta datada de 28 de abril de 1926, declara: «a meu ver, a minoria católica não deve dar passo nenhum no sentido exposto na carta do sr. arcebispo de Évora sem primeiro ter sondado os membros da Câmara sobre as modificações que estariam dispostos a fazer na lei “Moura Pinto”»<sup>19</sup>. Considera indispensável que o artigo 1.º da Lei seja alterado no sentido de reconhecer, pelo menos, implicitamente, a hierarquia eclesiástica e que se elimine «a obrigação de enviar à autoridade administrativa a lista dos associados, o que representaria um grande incómodo.» É outro dos prelados muito críticos em relação aos artigos 3º e 4º da Lei Moura Pinto, especialmente o artigo 4º que, lembremos, exigia às corporações que prestassem contas às autoridades administrativas competentes. Observa que «o clero tem grande repugnância em mandar mapas, fazer relatórios, assentos, etc.» e afirma-se «plenamente convencido de que, se subsistirem as obrigações contidas nos dois artigos, embora sejam um pouco modificados, até os párocos e demais sacerdotes, que até ao presente têm estado de alma e coração com os inimigos dos Prelados, se mostrariam descontentes e principiariam a fazer coro com os inimigos do Centro, que infelizmente são muitos, por toda a parte». Conclui, com alguma perspicácia, que se não fosse possível suprimir os artigos 3º e 4º «melhor é deixar as coisas no pé em que estão até que a Providência nos dê ensejo de conseguir mais vantagens»<sup>20</sup>.

D. José Matoso, bispo da Guarda, em carta de 26 de abril de 1926, explicita a postura estratégica de vários prelados acerca das negociações com base na Lei Moura Pinto:

<sup>17</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/97, fl. 1.

<sup>18</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/97, fl. 1.

<sup>19</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/76, fl. 1-2.

<sup>20</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/76, fl. 3-4.



«entendo que os deputados católicos não podem desistir espontaneamente da discussão da contra-proposta sobre personalidade jurídica da Igreja; a desistência só pode dar-se perante qualquer manifestação feita pela Câmara de que se recusa a discuti-la.

Tratar-se de regulamentar o decreto Moura Pinto, acho bem, se partir doutros a iniciativa, por ex: do autor (Moura Pinto), mas não dos deputados católicos, visto a Igreja não ter aceitado algumas das suas disposições»<sup>21</sup>.

Em carta posterior, de 29 de abril, esclarece as suas objeções ao decreto Moura Pinto. A revogação de algumas disposições da Lei de 20 de abril de 1911 merece a sua aprovação, as inovações introduzidas em 1918 a sua condenação. Por duas razões: o artigo 1.º atribui personalidade jurídica coletivamente às corporações, o que é contrário ao direito canónico. E a Igreja, sendo sociedade perfeita e soberana, não pode ser fiscalizada pelo Estado, como prescrevem o art 1.º e 4º do Decreto Moura Pinto<sup>22</sup>.

Também a 29 de abril, D. José Alves Correia da Silva, bispo de Leiria nomeado após consulta ao governo, subscreve a proposta de aceitar alterações ao Decreto Moura Pinto, desde que a iniciativa não parta do Centro Católico Português. Escreve a António Lino Neto: «não conheço na sua totalidade as projetadas alterações mas, como sou partidário do menos mau e essas alterações não envolvem responsabilidades para Episcopado nem para V. Excia, tudo quanto possam alcançar é lucro»<sup>23</sup>.

D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo de Coimbra, mostra reservas quanto à possibilidade de melhorar a Lei e escreve a António Lino Neto a 25 de abril de 1926: «Receio muito que os inimigos da Igreja, mexendo-se na Lei Moura Pinto a tornem peor»<sup>24</sup>.

O bispo com uma posição mais clara contra a aceitação da Lei Moura Pinto como base de negociação e «mal menor» é D. Marcelino Franco, bispo do Algarve. Apesar de ter sido nomeado em 1919 após consulta ao governo, mostra-se intransigente na revisão da Lei da Separação. Lembra que

«a lei Moura Pinto tem por base a lei de 20 de Abril, a qual ela modificou nalguns pontos e revogou em bem poucos.

Ora a lei de 20 de Abril está de há muito condenada pela Santa Sé; as modificações introduzidas na de 22 de fevereiro, em quase todos os seus artigos, colidem com as doutrinas da Igreja»<sup>25</sup>.

Após este enquadramento histórico que ignora a mudança de atitude de Bento XV em relação a Pio X, admite que, no caso de outros grupos parlamentares proporem alterações à Lei Moura Pinto, os católicos votassem favoravelmente os artigos de acordo com o direito canónico, rejeitando todos os outros. Assim poderia, por exemplo, aceitar que o Estado entregasse os bens da Igreja que detém

<sup>21</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/75, fl. 1.

<sup>22</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/ AALN/E/D/03/77, fl. 1.

<sup>23</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/78, fl. 1.

<sup>24</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/74.

<sup>25</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/72, fl. 1.

em seu poder à corporação canonicamente organizada para os administrar. A sua recomendação é pois que a intervenção parlamentar do Centro Católico Português seja orientada pela defesa intransigente do projeto que apresentou<sup>26</sup>.

O golpe de 28 de maio de 1926 interrompeu as discussões parlamentares sobre a revisão da Lei da Separação. Numa entrevista ao *Jornal da Tarde*, transcrita no *Novidades* a 13 de junho de 1926, António Lino Neto, inquirido acerca da legislação necessária para a satisfação das reivindicações católicas, lembrou que os parlamentares católicos tomaram na câmara dos deputados encerrada pela ditadura uma iniciativa

«de um projecto de lei que foi apreciado pelas comissões de legislação civil e dos negócios eclesiásticos. Estas, em substituição do nosso projecto, apresentaram contraprojectos que embora não satisfazendo inteiramente as reivindicações católicas formuladas, todavia, na maior parte, neles eram mais ou menos atendidas. Um desses contraprojectos, o da comissão da legislação civil, foi dado para a ordem do dia e chegou a entrar em discussão na generalidade, sobre ele tendo falado favoravelmente deputados dos diversos grupos da Câmara e continuando na ordem do dia no momento em que o Parlamento foi encerrado. Como vê [...] havia boa disposição da maior parte dos deputados em reconhecer a justiça das nossas reclamações e o próprio governo que se encontrava no poder, de acordo com a maioria democrática não contrariava, antes facilitava a aprovação»<sup>27</sup>.

A primeira legislação da ditadura militar acerca da questão religiosa é o Decreto n.º 11.887, de 6 de julho de 1926, do ministro da Justiça, Manuel Rodrigues Júnior, frequentemente considerado o início da satisfação das reivindicações católicas. Este Decreto não reconhecia a personalidade jurídica às igrejas, mas às pessoas coletivas por elas organizadas. António Lino Neto, em entrevista ao *Diário de Lisboa*, notou que o Decreto tivera origem no Parecer n.º 378, lamentando que algumas disposições que os centristas tinham vetado passassem para o Decreto da ditadura militar, o qual ficava bastante aquém das expectativas católicas<sup>28</sup>.

### Considerações finais

O entendimento informal entre o Estado português e a hierarquia católica na República do pós Grande Guerra não se traduziu numa revisão da Lei da Separação que consolidasse as relações entre o Estado republicano e a Igreja Católica. Este fracasso deve-se, quer à permanência de um filão republicano laicista que se indignava com as concessões aos católicos do Decreto Moura Pinto e queria repor a Lei da Separação de 1911 na sua pureza, quer de uma corrente católica que recusava qualquer compromisso com o Estado republicano. Os impasses em torno da revisão da Lei da Separação não nos devem no entanto levar a ignorar ou a subestimar a melhoria das condições de prática católica, as intenções de chegar a acordo e as tentativas de negociação.

A vontade da direção do Centro Católico Português em unir os católicos cumprindo as diretrizes da hierarquia católica não teve correspondência numa

<sup>26</sup> Arquivo Professor António Lino Neto, PT-UCP/CEHR/AALN/E/D/03/72, fl. 3.

<sup>27</sup> *Novidades*, 13/6/1926, p. 6.

<sup>28</sup> Luís Bigotte Chorão – *A Crise da República e a Ditadura Militar*. Lisboa: Sextante Editora, 2010, p. 702-727.

unanimidade dos bispos acerca da estratégia a prosseguir. António Lino Neto é confrontado com as críticas dos católicos monárquicos manuelistas e com a demarcação de alguns bispos em relação às intervenções no parlamento do Centro Católico Português. Esta situação fragiliza a capacidade do Centro Católico Português defender os direitos e os interesses da Igreja Católica.

O estudo dos processos de discussão e negociação em torno da Lei da Separação do Estado das Igrejas deve acautelar-nos contra as visões fatalistas segundo as quais a questão religiosa, que a República do pós Grande Guerra conseguiu atenuar sem dissolver, tornava inexorável a queda da I República e o apoio dos católicos à ditadura subsequente.



---

## O DEBATE DA REVIGORAÇÃO DO CATOLICISMO EM PORTUGAL NOS CONGRESSOS DO CENTRO CATÓLICO PORTUGUÊS

MARCO SILVA \*

O revigorismo do catolicismo em Portugal foi uma temática debatida amiúde nos congressos do Centro Católico Português. O favorecimento deste debate surgiu da compreensão da necessidade de uma tentativa de reiniciar algo, uma intenção de fazer mover o que estava parado. Mais concretamente, um processo posto em prática de forma deliberada e intencional com o intuito de dar um novo fôlego à vivência da religião católica em solo nacional.

Ao estudar os congressos do Centro Católico Português e as reações que os mesmos espoletaram, não pude deixar de reparar em algo transversal, em maior ou menor grau, a todos eles: uma tentativa de monopolização do debate da revitalização do catolicismo em Portugal em torno da questão do regime político. Com isto pretendo dizer que houve um pensamento de causa-efeito que levou múltiplos militantes do Centro Católico Português a defender a necessidade de uma aliança da causa católica à causa monárquica, pois entendiam que a restauração da Monarquia em Portugal teria como consequência uma revitalização do catolicismo na sociedade e no coração dos portugueses. Parece-me, portanto, que o debate sobre a questão da revigoração do catolicismo em Portugal produzido no seio dos congressos do Centro Católico Português teve sempre como pano de fundo esta vicissitude.

Após um interregno de quase três anos, nomeadamente entre outubro de 1910 e abril de 1913, período em que a “questão religiosa”<sup>1</sup> se agudiza, os congressos católicos multiplicam-se até cerca de 1940. O debate em torno da “questão religiosa” acaba por resultar na acusação de que os Jesuítas, o clero e a Igreja Católica eram a principal causa da decadência nacional. Na sequência desta acusação e no contexto desta larga difusão de congressos católicos ocorrida depois de 1913, acontece o ressurgimento de uma vitalidade na forma de viver e defender o catolicismo português. Isto apesar até de o próprio movimento católico se encontrar dividido. No entanto, a “questão religiosa” acaba por ser um catalisador para a vida da Igreja, e para o despertar do movimento católico nacional.

---

\* Mestre em Ciência Política pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

<sup>1</sup> Gostaria de referir que por *questão religiosa* entendemos aquilo que António Matos Ferreira definiu como «questão que punha em causa a amplitude e a intensidade do controlo desenvolvido pelas instituições religiosas católicas em Portugal, surgida de um debate em torno do papel do catolicismo na sociedade portuguesa oitocentista» [António Matos Ferreira – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR, 2007, p. 21].

O objetivo do Episcopado Português ao publicar o *Apelo de Santarém* em 1913, e depois, ao fazer a renovação desse apelo em 1917, era pressionar os católicos para a união numa organização de cariz político-religiosa, apta e capaz de intervir politicamente em defesa das reivindicações católicas. Penso que é de todo relevante referir que esta é a primeira vez que, em Portugal, o Episcopado aceita e fomenta a ideia de apoiar representantes próprios da Igreja Católica no Parlamento. A este propósito, recordemos que nas Pastorais de 1910 e 1917 se ressalva a liberdade de ação política subordinada à primazia dos deveres da defesa da religião católica.

Só em 1915 é que se fazem sentir efeitos concretos a nível nacional do *Apelo de Santarém*, com a formação do Centro Católico Português<sup>2</sup>. Uma vez que o Centro Católico Português teve várias fases de existência, e na senda do contributo do professor Manuel Braga da Cruz sobre esta matéria no seu livro *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, identificam-se três fases de existência do Centro Católico. A primeira fase do partido corresponde à fase do seu lançamento na sociedade portuguesa. Esta fase é marcada e condicionada pela experiência de governo de Sidónio Pais e vai de 11 de fevereiro de 1915 até 22 de novembro de 1919.

A segunda fase corresponde à fase da reestruturação do Centro Católico e corre de 22 de novembro de 1919 até 28 de maio 1926. Esta fase é marcada pela autonomização política e organizativa do Centro, levada a cabo pela direção presidida por António Lino Neto. Neste período, o Centro desvincula-se da oposição monárquica e mais conservadora ao regime e começa a cooperar de forma crítica com os governos republicanos.

A terceira fase corresponde à fase da cooperação do Centro Católico Português com o regime de ditadura militar instituído no dia 28 de maio de 1926. Esta fase, que se revelou como a derradeira fase do partido, tem como fim o ano de 1934, ano em que o Centro se dissolve na Ação Católica. Nesta fase ocorre, portanto, o desmantelamento do partido e depois a sua incorporação na Ação Católica.

Durante a primeira fase ocorrem duas jornadas que, apesar de não serem congressos, devem ser destacadas pela sua importância no lançamento e esboço da estratégia do partido:

- 1) Reunião de Fundação do Centro Católico Português (1915)
- 2) Assembleia da Refundação do Centro Católico Português (1917)

Durante a segunda fase ocorrem os seguintes congressos:

- 1) I Congresso Nacional do Centro Católico Português (1919)
- 2) I Congresso do Centro Católico Português de Lisboa (1920)
- 3) Congresso do Centro Português no Patriarcado de Lisboa (1921)
- 4) I Congresso Diocesano do Centro Católico Português do Algarve (1921)
- 5) Congresso do Centro Católico Português na Arquidiocese de Braga (1921)
- 6) II Congresso Nacional do Centro Católico Português (1922)

<sup>2</sup> Apesar de em certa historiografia contemporânea ser comum atribuir-se ao dia 8 de agosto de 1917 a data da fundação do Centro Católico Português, Luís Salgado de Matos esclarece que a fundação do Centro Católico Português remonta ao dia 11 de fevereiro de 1915, numa reunião no Porto (Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2011, p. 407-408).

Por último, na terceira fase, estava prevista a realização do III Congresso Nacional do Centro Católico Português em 1928, mas este foi cancelado.

A assimilação da importância dos congressos do Centro Católico Português afigura-se relevante na compreensão da estratégia de mobilização política encetada pelo movimento católico no contexto do regime republicano. Aliando os congressos às reuniões do Centro Católico que ocorreram durante a primeira fase de existência do mesmo, proponho por isso que passemos para a análise das mesmas.

### **Reunião de fundação do Centro Católico Português**

Com efeito, o movimento católico português começa a reorganizar-se a partir de 1912-13. A reabertura do Centro Académico da Democracia Cristã de Coimbra, em 1912, permite a entrada de novos e antigos impulsionadores para o movimento católico, que depois se irão reunir em torno do Centro Católico Português<sup>3</sup>.

A reunião de fundação do Centro Católico Português decorreu no dia 11 de fevereiro de 1915 no Porto, que logo conta com o apoio do Episcopado Português, não fosse esta uma organização inspirada pelo Papa Bento XV<sup>4</sup>. Foi nomeada uma Comissão Central constituída por, entre outros, Diogo Pacheco de Amorim, Domingos Pinto Coelho, Domingos Pulido Garcia, João Maria da Cunha Barbosa e Alberto Pinheiro Torres. Refira-se que a maioria destas personalidades eram monárquicos.

Como conclusões desta reunião, acordou-se na necessidade de modernizar a política tradicional de aliança católica-monárquica; a defesa do restabelecimento das relações com a Santa Sé; a defesa do restabelecimento das liberdades de culto, associações e ensino; e, por último, entrar em combinações com os monárquicos a nível de política eleitoral<sup>5</sup>.

Das conclusões desta reunião transparece uma identidade entre a política católica e a política monárquica, identidade essa que poderá estar na base da refundação do Centro Católico em 1917. De acordo com Luís Salgado de Matos, é uma orientação vinda da Santa Sé e transmitida ao Episcopado Português através do Monsenhor Masella, que leva à refundação do partido. Essa orientação referia-se em concreto ao domínio da política eleitoral e esclarecia que não devia ser confundida a causa da Igreja Católica com a causa da Monarquia ou da República<sup>6</sup>.

### **Assembleia da refundação do Centro Católico Português em 1917**

Existe então espaço para a refundação do Centro Católico tendo por base estas novas diretrizes. Esta refundação ocorre no dia 8 de agosto de 1917. Nesta assembleia aprova-se um programa e elege-se uma nova direção. Foi nomeada então uma Comissão Central de tipo colegial, constituída por Alberto Pinheiro Torres, Diogo Pacheco de Amorim e José Fernando de Sousa, à frente, respetivamente, das

<sup>3</sup> Cf. Marco Vasco da Silva – *As Ideias Sociais e Políticas de António Lino Neto: Um Católico Militante entre o fim do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX*. Lisboa: Editora Caleidoscópio, p. 57.

<sup>4</sup> Cf. Marco Vasco da Silva – *As Ideias Sociais e Políticas de António Lino Neto*, p. 50.

<sup>5</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*, p. 407.

<sup>6</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*, p. 434-435.

zonas norte, centro e sul. De notar que Fernando de Sousa e Alberto Pinheiro Torres eram conhecidos monárquicos.

O programa, previamente redigido e discutido, foi de fácil e unânime aprovação. Foram seus redatores Almeida Correia e Pacheco de Amorim. O texto do programa abria com a seguinte declaração: «o C.C.P. se propõe realizar os fins da União Popular Católica, de que é parte integrante, por meio da ação pública exercida no terreno religioso e no terreno político e social»<sup>7</sup>.

No terreno religioso, o Centro pretendia:

- « 1. Informar do espírito católico os costumes, as leis e as instituições nacionais.
2. Conquistar para a Igreja Católica os direitos e liberdades que legitimamente lhe competem, e assegurar aos cidadãos católicos, o exercício das suas liberdades religiosas sem ofensa dos direitos dos outros cidadãos.
3. Fazer substituir as leis vexatórias da consciência religiosa, ou opressoras das legítimas liberdades do povo por leis em harmonia com os princípios do catolicismo e com o interesse nacional.
4. Dada a situação criada à Igreja Católica dentro do país, reclamar como medidas urgentes, que constituem o programa mínimo do Centro: o restabelecimento das relações do Estado Português com a Santa Sé; a liberdade de ensino religioso; a liberdade de associação e a liberdade de culto»<sup>8</sup>.

No terreno político-social, o Centro formula alguns princípios gerais orientadores da sua ação pública, dos quais se destacam:

- « 1. Combater a tendência centralizadora e absorvente do Estado, favorecendo e desenvolvendo o espírito regionalista, sem prejuízo da unidade nacional.
2. Separar tanto quanto possível a administração pública da política.
3. Tornar efectiva a autonomia do poder judicial.
4. Procurar obter o equilíbrio financeiro pela rigorosa aplicação das receitas e suspensão das despesas inúteis e impedir o recurso abusivo ao imposto como meio de minorar o desequilíbrio orçamental.
5. Proteger a agricultura e as indústrias nacionais de reconhecida utilidade [...].
6. Aproveitar as riquezas actuais do país, por meio de empresas nacionais, coadjuvadas pelo Estado.
7. Protecção às classes operárias e sua reorganização no terreno cooperativo [...].
8. Reorganizar, em harmonia com o carácter e tradição nacionais, o ensino primário, secundário e superior, por forma a torná-lo um elemento de nacionalização e um factor de prosperidade pública.
9. Reconhecimento do ensino livre e sua equiparação ao ensino oficial [...].
10. Organização dos serviços militares e estabelecimento das relações internacionais por forma a assegurar a autonomia interna e externa na integridade nacional.
11. Desenvolvimento da marinha mercante e da marinha de guerra, de maneira a activar e assegurar a nossa expansão comercial colonial.
12. Organização do regime de propriedade por forma que evite a sua excessiva pulverização e garanta a estabilidade e continuidade da família.
13. Assegurar a existência das missões católicas portuguesas no ultramar, quer quanto ao recrutamento do pessoal missionário, quer quanto ao exercício das suas funções.

<sup>7</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença/ Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 266.

<sup>8</sup> *Ecos do Minho*, 22 de agosto de 1917.



14. Acção moderadora sobre as ambições e lutas dos partidos, para que estes se submetam ao interesse nacional [...]»<sup>9</sup>.

As linhas de orientação do programa visam promover na esfera societária os costumes e os princípios do catolicismo. Este programa tinha ainda um duplo objetivo político: reunir a adesão não só dos católicos preocupados com a *questão religiosa*, mas também a adesão dos católicos nacionalistas, na sua grande maioria monárquicos. Tentava-se configurar o Centro Católico como uma organização patriótica e suprapartidária, onde caberiam, subordinados aos interesses religiosos, vários posicionamentos partidários de cunho conservador.

Nesta assembleia fica decidido ainda que prevalecera a divisão administrativa de competências sobre a eclesiástica, de acordo com os propósitos eleitoralistas dominantes. As energias e os esforços da nova direção iam portanto para a política eleitoral do Centro, daí serem praticamente inexistentes medidas de revitalização do movimento católico nacional. Praticamente não emitem orientações a respeito dessa revitalização. Com efeito, à aposta na política eleitoral, não é certamente alheia à crença de que apenas com a restauração da monarquia se podia revitalizar o movimento católico e dar passos decisivos para a cristianização da sociedade portuguesa.

Os bispos avalizam e apoiam a iniciativa de refundação do Centro Católico e todos eles enviam ao congresso mensagens de congratulação ou fizeram-se representar pessoalmente. Aliás, por si só, a fundação do Centro era o reconhecimento da República portuguesa pela Igreja Católica.

### O sidonismo e o Centro Católico Português

O Sidonismo apresenta-se no plano político com o intuito de superar o «dissídio entre a República parlamentar e a monarquia»<sup>10</sup>. A tomada de poder por Sidónio Pais abre perspectivas de entendimento entre o Estado e a Igreja Católica em Portugal. Confiante que a política religiosa sidonista iria modificar a atual situação legal da religião católica, embora mantendo o regime de separação, a direção do Centro Católico decide apoiar Sidónio Pais. Era então afirmado pela Comissão Central:

«devemos conceder, por desinteressado patriotismo, a ele e ao governo a que preside, apoio leal e franco, contribuindo para lhe fortalecer o prestígio pela consagração dos votos da grande massa conservadora [...], para que se fortaleça o poder executivo, libertando-o da abusiva invasão de atribuições do parlamentarismo»<sup>11</sup>.

Durante 1918, o Centro Católico expande-se e multiplica a criação de centros concelhios e de freguesias, acompanhando a melhoria das relações entre o Estado e a Igreja Católica. Sidónio Pais implementa uma política de aproximação entre as suas instituições, indo ao ponto de alterar e suavizar os aspetos mais nocivos contra a Igreja Católica inscritos na *Lei de Separação do Estado das Igrejas*, através

<sup>9</sup> Cf. *Ecos do Minho*, 22 de agosto de 1917.

<sup>10</sup> Miguel Dias Santos – *Os Monárquicos e a República Nova*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003, p. 54.

<sup>11</sup> *Actualidade*, 28 de março de 1918.

do Decreto Moura Pinto. Todavia, em dezembro desse mesmo ano, Sidónio Pais é assassinado e depois, em 1919, irrompe o movimento da Monarquia do Norte. A Igreja e o Centro Católico ressentem-se disso, muito por causa do compromisso do Centro com o Sidonismo e do envolvimento de alguns católicos e até do bispo de Lamego, D. Francisco José Vieira de Brito, do vigário capitular do Porto, Dr. Teófilo Salomão e do arcebispo de Braga, D. Manuel Vieira de Matos, com o movimento da Monarquia do Norte. O Centro Católico desconcerta-se, a ponto de nas eleições que se seguiram à queda do Sidonismo, apenas eleger 1 deputado e 1 senador.

Por esta altura eram visíveis à Santa Sé os resultados de um excessivo comprometimento do Centro Católico, quer com as forças conservadoras do partido de Sidónio, o Partido Nacional Republicano, quer com as forças monárquicas. A Santa Sé percebe então a necessidade de acabar com o “centro monárquico” e de intervir e adaptar o Centro às novas condições da política republicana.

### **I Congresso Nacional do Centro Católico Português: o congresso da reestruturação**

Depois do fracasso das eleições de maio de 1919, o Centro Católico Português reúne-se em congresso nacional no dia 22 de novembro de 1919 em Lisboa. Neste congresso são aprovadas as novas *Bases Regulamentares* do Centro Católico, e é nomeada uma nova Comissão Central, que passa a ter uma composição mais coesa, funcional e independente. Da Comissão Central saem os seus elementos monárquicos e entram leigos católicos que não estavam comprometidos com outros partidos políticos, nomeadamente: António Lino Neto, J. Dias de Andrade e Diogo Pacheco de Amorim.

As novas *Bases Regulamentares* afirmam o carácter autónomo do Centro Católico e o respeito pelos poderes constituídos do Estado e a abstenção de quaisquer manifestações ou ação sobre formas de governo, o carácter suprapartidário do Centro e a sua função de conciliação política, social e ideológica e de melhoramento moral e técnico da administração pública. De entre os artigos constituintes das *Bases Regulamentares*, gostaria de destacar os seguintes:

«Artigo 1.º: O “Centro Católico” é uma organização autónoma, destinada a proteger e desenvolver a acção católica, consoante a Pastoral Colectiva do Episcopado Português, de 22 de Janeiro de 1917, e em ordem à realização integral da “União Católica”.

Artigo 2.º: O “Centro” respeita os poderes constituídos do Estado, e, para melhor realizar as suas aspirações de progresso moral e económico, abstém-se de quaisquer manifestações ou acção sobre formas de governo.

Artigo 3.º: O “Centro” não se propõe propriamente a realizar a conquista do poder político, mas sim promover a cristianização das leis, dos costumes e da vida política nacional; exercer quanto possível uma função de harmonia e de conciliação entre as diferentes classes e correntes de opinião; e contribuir para que na administração pública predominem os cidadãos mais competentes, moral e tecnicamente.

Artigo 4.º: O “Centro” estende-se a todo o país, e dele podem fazer parte os católicos no uso dos seus direitos civis, e os respectivos serviços dividir-se-ão

por Paróquias, Concelhos e Dioceses.

N.º 1 – Cada uma destas circunscrições terá uma comissão própria, podendo a diocesana nomear para cada distrito, abrangido nos limites da respectiva circunscrição, um delegado ou comissão que a represente.

N.º 2 – Quando por qualquer motivo, em alguma paróquia ou concelho, se não constituir a respectiva comissão, providenciará a comissão diocesana nomeando quem a substitua.

Artigo 6.º: Para dar unidade à acção do “Centro” haverá em Lisboa uma “Comissão Central” de três membros [...].

Artigo 8.º: O Congresso terá pelo menos quatro comissões permanentes: política, propaganda, imprensa e obras sociais.

Artigo 9.º: O “Centro”, como é próprio de todas as organizações católicas, acatará as indicações ou instruções da autoridade eclesiástica»<sup>12</sup>.

De acordo com as *Bases Regulamentares* de 1919, o Centro reorganiza-se por paróquias, concelhos e dioceses, tendo em cada uma dessas circunscrições uma comissão própria. Estas medidas não são indiferentes à questão da revitalização religiosa. De facto, na base desta reestruturação do centro estava efetivamente uma conceção socialmente orgânica de partido, contra uma conceção estritamente eleitoralista, que a prática da primeira fase havia traduzido amiúde. O Centro entendia-se então como um instrumento orgânico de uma transformação a operar, não só a nível político, mas social no seu todo. Foi precisamente por isso que, no começo da sua reestruturação, o Centro Católico propagandeia o associativismo profissional e a criação de sindicatos, como tarefa e empenho da sua direção. Além do mais, também foi por isso que se reorganiza por paróquias, concelhos e dioceses, tendo em cada uma dessas circunscrições uma comissão própria.

O Papa Bento XV reforça com a sua autoridade as disposições das novas *Bases Regulamentares* ao escrever ao Episcopado a 18 de dezembro de 1919:

«A Igreja não está dependente, dizia, de agrupamentos, nem deve estar ao serviço de partidos políticos; e por isso encontra-se em óptimas condições, compete-lhe mesmo exortar os fiéis a obedecer àqueles que exercem o poder, seja qual for a forma de governo, ou a Constituição Civil do País (...) Por isso [...] os católicos portugueses, a quem estamos falando, conformando-se com a doutrina e tradições da Igreja, que sempre procurou manter relações de amizade com os diversos Estados, sem se preocupar com as suas formas de governo, e que ainda há pouco reatou relações diplomáticas com a República Portuguesa, obedeçam, de boa fé, como é Nosso desejo, ao poder civil como ele agora se acha constituído, e aceitem sem repugnância os cargos públicos a que sejam chamados ou lhes sejam oferecidos, porque assim o exige o bem da Religião e da Pátria»<sup>13</sup>.

Esta direção eleita tinha, portanto, instruções precisas para levar em conta na sua ação política e social, e essas instruções espalhavam-se na execução da política leonina do *ralliement* e promoção da alteração das medidas legislativas penalizadoras dos interesses dos católicos portugueses e da Igreja Católica em Portugal. Em

<sup>12</sup> Cf. *A União*, Ano I, n.º 1, 19 de janeiro de 1920.

<sup>13</sup> Encíclica do S. Papa Bento XV aos Prelados de Portugal. In CENTRO CATÓLICO PORTUGUÊS – *Sua organização, funcionamento, características e documentos respectivos*. Lisboa, 1928, p. 34.

termos práticos, esta política consistia, portanto, «na desistência da luta contra o regime liberal e republicano, e na transferência dessa luta para o campo legislativo»<sup>14</sup>.

### **A Santa Sé e a revitalização da vivência religiosa em Portugal**

A Santa Sé nunca foi parte alheia a este debate. Cedo demonstrou preocupação com os sinais vindos da sociedade portuguesa e em particular dos governos republicanos. Percebe, por isso, que é necessário uma revitalização da vivência católica em Portugal. Tendo isso em conta, o papa Bento XV começa, desde logo, por renovar o Episcopado Português em 1915, e reestrutura ainda a organização interna da Igreja. Nomeia vários jovens prelados com uma formação teológica associada à vaga do renascimento tomista inaugurada pela encíclica *Aeterni Patris* (1879). Entre estes estavam nomeadamente: Mendes Belo (Patriarca de Lisboa), D. Manuel Vieira de Matos (arcebispo de Braga), D. Manuel Coelho da Silva (bispo de Coimbra), D. Manuel Mendes da Conceição Santos (arcebispo de Évora), D. José Lopes Leite Faria (bispo de Bragança), D. António Barbosa Leão (bispo do Porto) e D. Evangelista de Lima Vidal (bispo de Aveiro).

Segundo o professor António Matos Ferreira, «os bispos [...] durante a I República, surgem com maior capacidade de articulação, basta atender ao número de pastorais coletivas que elaboram entre 1910 e 1926»<sup>15</sup>. O professor Salgado de Matos refere ainda que «os bispos nomeados entre 1910 e 1926 são, essencialmente, cónegos combatentes: da posição que tinham no cabido, combateram a lei da separação»<sup>16</sup>.

Com efeito, desde o início dos anos vinte do séc. XX, a Igreja Católica Portuguesa reorganiza-se e firma publicamente a sua autoridade de forma muito vinculada. Além disso, emergem no seio do catolicismo português novas formas de culto que contribuem para a revitalização da vivência religiosa: a devoção pelo Santo Condestável, a devoção pelo Rosário de Nossa Senhora, o culto de Lourdes e as aparições de Fátima. Antes, já a instituição dos capelães militares, decretada pelo Governo da União Sagrada, em tempo de I Guerra Mundial também tinha sido importante para a revitalização do catolicismo junto dos crentes. Para além desse facto, dá-se o retorno das congregações e o recrudescer do associativismo católico.

Mais tarde, o relançamento do movimento católico encontra ainda no Concílio Plenário de 1926 um marco que lhe definiu objetivos, reorientando-o para

<sup>14</sup> Marco Vasco da Silva – *As Ideias Sociais e Políticas de António Lino Neto*, p. 53.

<sup>15</sup> António Matos Ferreira – *A Igreja e a República*. In *História de Portugal: dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Vol. 10: *A República: sonhos e malogros*. Dir. João Medina. Amadora: Ediclube, 1993, p. 486.

<sup>16</sup> Luís Salgado de Matos – *Os Bispos Portugueses: da Concordata ao 25 de Abril - Alguns Aspectos*. *Análise Social*. XXIX (1994), p. 340.

uma intervenção nos terrenos moral e social, secundarizando claramente a questão política<sup>17</sup>.

Em suma, existe um movimento de expansão da Igreja Católica e do raio de ação da Igreja desde 1919, chegando até ao domínio do campo parlamentar com o Centro Católico. Este movimento tinha de essencial, segundo o professor António de Araújo, o peso da rede de sociabilidades gerada em torno das juventudes católicas, em particular do Centro Académico de Democracia Cristã; a manutenção da implantação sociológica do catolicismo enquanto religião da maioria dos portugueses; e, por último, o apoio dado pelas elites ao expansionismo eclesial do pós-guerra<sup>18</sup>.

É neste ambiente que o Centro Católico começa a executar a política papal do *ralliement*, ou seja, da adesão ao regime republicano e depois, se desvincula da oposição monárquica, granjeando paulatinamente o prestígio de um partido político democrático.

A seguir ao I Congresso Nacional, a nova direção eleita apresenta *Instruções Complementares*, que motiva de imediato a acusação dos católicos monárquicos de adesivagem ao regime republicano. Essas orientações reafirmam o exposto nas *Bases Regulamentares* sobre as orientações a seguir no domínio da política eleitoral. Estas *Instruções Complementares* emitidas pela nova direção informam os católicos do seguinte:

«1.º A fim de que a autonomia do C. C. seja sempre um facto deve evitar-se tanto quanto possível, que nos seus corpos gerentes, entrem católicos com filiação partidária, para que o mesmo centro não venha a ser instrumento, ou suspeito de o ser, de qualquer partido político. 2.º O C. C., a não ser em condições de raríssima excepção, não admite alianças gerais com qualquer partido político, para não cair em oposição sistemática aos partidos políticos fora dessas alianças. Alianças regionais ou locais admite-as; mas apenas com carácter ocasional e nunca em permanência»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> A este propósito e para compreender o sentido do Concílio Plenário Português “é necessário ter presente que nas vésperas do 28 de maio, a Igreja já não se encontrava na situação a que tinha sido sujeita pela Lei da Separação. Ainda que possua uma dimensão muito superior, o Concílio Plenário realiza-se, aliás, na sequência dos sínodos diocesanos de Braga (julho de 1918) e de Coimbra (julho de 1923). Com efeito, desde o início dos anos vinte, a Igreja reorganiza-se e firma publicamente a sua autoridade de forma muito vinctada, em contraste com a Maçonaria, que começa a entrar numa fase de crise”. O relançamento do movimento católico “encontrou no Concílio Plenário de 1926 um marco que lhe definiu objectivos, reorientando-o para uma intervenção nos terrenos moral e social, secundarizando claramente a questão política. A reflexão produzida acerca da articulação entre a iniciativa individual dos católicos e as formas de presença institucional da Igreja na sociedade aprofundou-se em torno da ideia de ‘acção católica’, tornando-se num elemento aglutinador do movimento católico e acabando por levar à criação de uma nova organização, nascida da preocupação de organicidade das diversas formas de apostolado” (Paulo F. de oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação a democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3. Dir. Carlos M. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 174).

<sup>18</sup> Cf. António de Araújo – *Sons de Sinos*. Lisboa: Tenacitas, 2009, p. 417.

<sup>19</sup> A *União*, Ano I, n.º 3, 14 de fevereiro de 1920.

### **I Congresso do Centro Católico de Lisboa: reunião das comissões paroquiais de Lisboa, em sessão conjunta com a comissão central e a comissão diocesana do patriarcado**

No I congresso do Centro Católico de Lisboa, realizado no dia 20 de junho de 1920, o seu presidente, António Lino Neto, sublinha a abstenção do Centro em qualquer manifestação ou ação sobre formas de governo, e reafirma que o Centro não é, por conseguinte, nem um partido da República nem um partido da Monarquia. Afirma que o seu fim é a cristianização das leis, dos costumes, e de toda a ação social, isto é, levar os conceitos cristãos à renovação de todas as instituições nacionais, desde a família e a paróquia ao concelho, à província e ao Estado. Acentua, portanto, a importância da questão da revitalização do viver religioso na ação da direção liderada por ele e ainda o facto de o Centro Católico ser autónomo na sua organização e na sua doutrina<sup>20</sup>.

Penso ser relevante destacar também o discurso do advogado João Garcia, que chama a atenção para a necessidade de intensificar a ação social da Igreja Católica nas paróquias. João Garcia afirma então:

«De harmonia com o programa do Centro Católico, e atendendo a que, para a sua realização, se têm de agrupar e utilizar num esforço comum todas as agora dispersas manifestações da vida católica portuguesa; e atendendo a que é na paróquia que reside a mais perfeita manifestação da incomparável acção social da nossa Igreja, acção que se torna urgente intensificar»<sup>21</sup>.

Para fazer face a estes desafios entre outros, João Garcia propõe várias medidas, destacando-se as seguintes:

«2.º Que todos os membros das mesmas Comissões (comissões paroquiais) ingressem nas associações de piedade e de acção social já existentes na paróquia e promovam o seu revigoreamento [...].

5.º Promoverá a criação e sustentação de organizações religiosas, económicas e sociais que tenham em vista favorecer a piedade, preservar a infância e a juventude, proteger a imprensa e salvaguardar os interesses materiais dos paroquianos, conforme o programa geral do Centro»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Do discurso de António Lino Neto constaram ainda as seguintes proclamações: «O Centro é perfeitamente autónomo, nitidamente *distinto*, tanto na sua organização, como na sua doutrina. Na sua *organização*, porque afasta sistematicamente das respectivas comissões dirigentes os católicos que, filiados em outros partidos, possam, pelo seu passado e responsabilidades, despertar fácil suspeita de absorção de influência em favor desses partidos; também tem como essencial do seu funcionamento a não realização de alianças gerais ou locais de carácter permanente com qualquer dos partidos políticos». Afirma que o Centro também é autónomo no domínio doutrinário, pois «sobrepõe em importância, a solução da *questão moral* à das outras questões sociais, o que não sucede com as demais organizações políticas, onde sobreleva, geralmente, a todas, a solução da questão sobre formas de governo. A abstenção do Centro, quanto a regimes políticos, é apenas formulada como uma tendência a observar, mas não atinge senão o ponto em que as palavras ou factos possam provocar as paixões dos outros. Não implica, conseguintemente, indiferença política ou sacrifício da liberdade de pensar; nada que com isso se pareça» (*A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920).

<sup>21</sup> *A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920.

<sup>22</sup> *A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920.

O militante e advogado Sousa Ribeiro congratula-se ainda pelo facto de o Centro Católico permitir sem incompatibilidade que uma pessoa como ele possa ser sócio do Centro e membro do Partido Legitimista.

Na sua intervenção, o Arcebispo de Mitilene afirma também que a iniciativa e o programa do Centro Católico é de inspiração e aprovação da Santa Sé e do Episcopado Português. Refere-se ainda a importância da ação das congregações religiosas na obra da colonização do Ultramar e na afirmação da soberania portuguesa<sup>23</sup>. Antes, já Sousa Ribeiro tinha realçado a importância de estender a ação do Centro ao Ultramar<sup>24</sup>.

Por último, no seu discurso, Zuzarte de Mendonça alude também à importância do revigoramento religioso<sup>25</sup>.

Depois deste congresso, seguem-se outros que têm como objetivo dinamizar as estruturas locais e torná-las mais eficazes, nomeadamente a 30 de janeiro de 1921 decorre o I Congresso do Centro Católico no Patriarcado de Lisboa; a 10 de fevereiro de 1921 decorre o I Congresso Diocesano do Centro Católico do Algarve; e, a 10 de abril decorre o Congresso do Centro Católico na Arquidiocese de Braga.

De entre todos estes congressos, gostaria de destacar o I Congresso do Centro Católico no Patriarcado de Lisboa, onde ocorre a consagração do Centro Católico ao Sagrado Coração de Jesus.

Este congresso realiza-se na basílica da Estrela e, no seu discurso, António Lino Neto sublinha que o Centro Católico, apesar de ser uma organização confessional católica, era também uma organização político-social. Reafirma a necessidade de conjugar a ação do Centro com o maior número possível de obras sociais, de qualquer natureza que sejam. Atentemos, então, às conclusões deste congresso aprovadas por unanimidade, diretamente relacionadas com a questão da revitalização religiosa:

1.<sup>a</sup> Definir, segundo as regras estabelecidas, o carácter do “Centro” como organização política e social e puramente confessional católica.

2.<sup>a</sup> Reconhecer como justamente conformes a essa orientação todos os trabalhos das suas comissões dirigentes.

3.<sup>a</sup> Reclamar com a maior instância a completa realização das liberdades essenciais à vida da Igreja em Portugal, especialmente o reconhecimento da hierarquia eclesiástica, o livre exercício da sua autoridade sobre o culto, e a liberdade de ensino religioso nas escolas particulares.

4.<sup>a</sup> Necessidade de tornar mais intensa a vida paroquial pela incorporação de todos os católicos nas diversas agremiações, sociedades de beneficência e ação social das respetivas freguesias; e recenseamento dos mesmos levado a efeito principalmente pelos párocos<sup>26</sup>.

No entanto, e apesar das boas intenções da direção do Centro Católico Por-

<sup>23</sup> Cf. *A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920.

<sup>24</sup> Cf. *A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920.

<sup>25</sup> Cf. *A União*, Ano I, n.º 22, 26 de junho de 1920.

<sup>26</sup> Cf. *A União*, Ano II, n.º 49, 19 de fevereiro de 1921.

tuguês, o facto é que os congressos diocesanos de Braga, Lisboa e Algarve não revelaram muito entusiasmo e não contagiaram as massas populares católicas. A este facto não é estranha a explicação que esclarece que o Centro Católico era um partido que exercia a sua influência sobretudo ao nível das elites católicas.

## II Congresso Nacional do Centro Católico Português

O II Congresso Nacional do Centro Católico realizou-se nos dias 29 e 30 de abril de 1922, na Sociedade de Geografia. Participam no mesmo as comissões centrais, diocesanas, concelhias e paroquiais do Centro Católico.

António Lino Neto reafirma o que vem sido dito em congressos anteriores, ou seja, que o Centro teria de estudar e sistematizar esforços para a defesa das liberdades religiosas, para o desenvolvimento moral da nossa população, para a resolução dos problemas políticos e económicos do Estado, e para a efetivação de todas as liberdades individuais<sup>27</sup>. Lino Neto realça também o trabalho de campo realizado pela sua direção, nomeadamente a criação do jornal *A União*, a formação em todo o país das Comissões do Congresso e das Comissões Diocesanas, e ainda a criação das Comissões Concelhias e Paroquiais do Patriarcado. Reafirma que os dirigentes do Centro Católico não aspiravam nem se propunham a ser profissionais da política, e que o objetivo deles era concretizar o sonho de uma larga e profunda fraternidade cristã<sup>28</sup>.

A atuação parlamentar do Centro Católico tinha como princípio a orientação de que a minoria católica não fazia oposição. Essa orientação baseava-se em três princípios:

- 1) Quanto melhor, melhor;
- 2) O culto da competência;
- 3) Organização da sociedade pela valorização dos fatores morais que nela influem<sup>29</sup>.

Nesta senda e na sua intervenção, Santos Farinha refere que o Centro não podia estar enfeudado a nenhum partido político, e que, devia, pelo contrário, tornar-se um partido de governo e dá como exemplo o Partido Popular Italiano<sup>30</sup>.

Destaque deve ser feito à exposição que António de Oliveira Salazar apresenta e que lhe confere o título de ideólogo do Centro Católico. Este apresenta uma proposta de ação para todos os militantes do Centro Católico, da qual cito a seguinte conclusão:

«O Centro Católico, reunido em Congresso, considerando as instruções da Santa Sé e dos Bispos e as condições actuais da política portuguesa, resolve: 1) A absoluta necessidade de organização católica para a defesa imediata dos interesses da Igreja, com o sacrifício não propriamente das opiniões políticas dos católicos, mas de uma acção política julgada prejudicial de momento, à defesa dos interesses religiosos; 2) A necessidade de uma representação parlamentar própria, que em união com as autoridades eclesiásticas e auxiliada por todos os que

<sup>27</sup> Cf. *A União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

<sup>28</sup> Cf. *A União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

<sup>29</sup> Cf. *A União*, Ano III, n.º 119, 10 de dezembro de 1922.

<sup>30</sup> Cf. *A União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.



tomaram o compromisso de defender as reivindicações da Igreja, prossiga, incansavelmente, na conquista das liberdades religiosas; 3) A necessidade da valorização das nossas forças e representação parlamentar, e, para esse efeito, a possibilidade de combinações políticas, indo até à colaboração ministerial»<sup>31</sup>.

Em suma, Salazar relembra a importância da obediência aos poderes constituídos, às autoridades, às leis e às ordens das autoridades republicanas, e afirma que para um católico verdadeiramente integrado no espírito da Igreja, o problema religioso prima sobre outro qualquer. Refere ainda que era mais urgente conquistar, dentro do regime republicano, as liberdades fundamentais da Igreja Católica, do que substituir o regime político vigente.

Em outras intervenções, o padre Domingos Basto discursa sobre a organização económica e moral; no seu discurso lido por Mário de Figueiredo, Gonçalves Cerejeira fala sobre a necessidade da criação de um Instituto Católico; e Joaquim Francisco da Silva, Prior da Encarnação, em representação da Comissão Diocesana de Bragança, defende a direcção do Centro:

«aos que acusam os supostos erros de orientação da actual direcção do Centro, há a dizer o seguinte: quem fundou o Centro, foram os Bispos, e os Bispos têm aprovado a orientação da actual direcção. Ninguém pode presumir entender melhor do que os Bispos se aquela orientação corresponde, ou não, ao seu pensamento. Há quem pretenda que o Centro deve ser um partido político. Ora o Centro foi fundado pelos Bispos, portanto, ninguém tem o direito de o desviar do que os Bispos quiseram e têm querido que ele seja. Se houver católicos que lhe preferam um partido político católico, fundem este muito embora, mas sob a sua responsabilidade: não pretendam converter o Centro em partido político [...] Dar ao Centro um programa político, é destruí-lo. Quem não quiser pertencer ao Centro, qual os Bispos o fundaram e têm repetidas vezes aprovado, não pertença; mas não presuma curvar o Centro aos seus modos de ver. Em virtude do exposto, se alguém, no Congresso pretender votar a introdução de programa político no programa do Centro, fica *ipso facto* fora do Centro fundado pelos Bispos. Tal votação equivale à fundação de um novo partido: mas, feita sem consentimentos dos Bispos, não é a transformação do Centro; este continuará a existir, constituído pelos católicos que quiserem executar o plano dos Bispos»<sup>32</sup>.

Na sua intervenção, Joaquim Dinis da Fonseca refere a importância da criação de uma Federação de Imprensa:

«Há uma obra indispensável a realizar é a Federação da Imprensa, por forma que ela mantenha aquela unidade de doutrina, e aquela obediência e disciplina que se tornam indispensáveis para evitar divisões altamente nocivas e lamentáveis. É evidente, meus senhores, que essa unidade de doutrina que pode ser imposta por nós, não é a nós leigos que compete decidir nem dar lições aos prelados. Isso seria a morte de toda a disciplina»<sup>33</sup>.

Por último, na intervenção de Barroso – representante do operariado católico português – este refere que o clero devia-se por à frente das reivindicações justas do operariado e afirma ser necessário levar a cruz às oficinas e aos campos<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> A *União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

<sup>32</sup> A *União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

<sup>33</sup> A *União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

<sup>34</sup> Cf. A *União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

As conclusões deste congresso foram lidas por Joaquim Dinis da Fonseca e, de entre essas conclusões, aquelas que especificamente são direccionadas para a revitalização do catolicismo em Portugal, são as seguintes:

«2.<sup>a</sup> – O Congresso, considerando as instruções da Santa Sé, e do Episcopado Português e as actuais condições da política nacional, afirma: *a*) A absoluta necessidade da organização católica para a defesa imediata dos interesses da Igreja, com sacrifício, não propriamente de opiniões políticas, mas de toda a acção política partidária, julgada prejudicial de momento à defesa dos interesses religiosos. *b*) A necessidade de uma representação parlamentar própria, que em união com as autoridades eclesiásticas e auxiliada por todos aqueles que tomaram o compromisso de defender as reivindicações da Igreja, prossiga incansavelmente, na conquista das liberdades religiosas e na solução dos problemas que interessam à nação. *c*) A necessidade de a acção do Centro se fazer sentir na constituição e administração dos organismos locais. (Aprovada por unanimidade).

3.<sup>a</sup> – O Congresso, fazendo toda a justiça ao esforço e boas intenções da Comissão Central, afirma a necessidade de, dentro das actuais bases e regulamentos, intensificar a acção do Centro, tanto na difusão das suas doutrinas, como no aperfeiçoamento dos seus serviços de organização. (Aprovada por unanimidade).

4.<sup>a</sup> – O Congresso reconhece a necessidade de promover e intensificar a formação de obras sociais católicas, como base em que deve assentar a acção político-social do “Centro”. (Aprovada por unanimidade).

5.<sup>a</sup> Para realização das duas conclusões anteriores, o Congresso reconhece a necessidade inadiável de serem criados os seguintes organismos: um secretariado político permanente e outro para a propaganda de obras sociais, devendo ambos funcionar sob a inteira dependência e inspecção da Comissão Central. (Aprovada por unanimidade)

7.<sup>a</sup> – *Imprensa*. O Congresso faz votos por que se estabeleça uma união íntima entre a imprensa católica portuguesa e o Centro Católico, para que estas forças conjugadas apressem o triunfo da causa católica no país. (Aprovada por unanimidade).

8.<sup>a</sup> – O Congresso não reconhece, para já, a necessidade de um programa para a acção do Centro, sendo toda ela dirigida pelos princípios da Igreja; no entanto, confia à Comissão Central a elaboração de qualquer programa ou plataforma eleitoral que vise a concretizar a aplicação dos princípios católicos, devendo os parlamentares católicos intervir na discussão de todos os problemas de interesse nacional. (Aprovada por unanimidade).

9.<sup>a</sup> – O Congresso, considerando que existem no país várias publicações periódicas integradas na orientação do Centro e defensoras da sua doutrina [...] Considerando que a imprensa defensora da orientação do Centro deve estar subordinada à autoridade eclesiástica não só para cumprimento das leis canónicas sobre a imprensa católica, mas para haver absoluta unidade de doutrina, resolve promover a federação das empresas jornalísticas ou tipografias católicas que se consagram à defesa dos princípios propostos e ensinados pela autoridade da Igreja, e, uma vez que isto seja sujeito à aprovação do Episcopado, a comissão central escolherá uma comissão, que, sem perda de tempo, procure realizar a referida obra. (Aprovada por unanimidade).

10.<sup>a</sup> – O Congresso, reconhecendo a necessidade da fundação urgente de um Instituto Superior de Estudos Religiosos para o clero e para os católicos portugueses, sujeita à consideração do Venerando Episcopado Português, o projecto apresentado ao Congresso, e faz votos pela sua próxima realização. (Aprovada por unanimidade).

13.<sup>a</sup> – [...] Este Congresso delibera prorrogar os poderes da actual Direcção até à reunião de um novo Congresso (Aprovada por aclamação, sendo levantados «vivas» à Comissão Central do Centro e seu presidente)»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> A *União*, Ano III, n.º 97, 29 de maio de 1922.

Destas conclusões transparece, mais uma vez, uma organização com um pendor social, que pretende ocupar um espaço na sociedade portuguesa, através da divulgação das suas doutrinas e ainda na formação de obras sociais católicas. É reforçado o Centro como instituição orgânica social, através da promoção de associações de assistência, instrução e piedade. Foram criadas ainda as Comissões do Congresso, as Comissões Diocesanas e as Comissões Concelhias e Paroquiais do Patriarcado.

Esta intenção de revitalização da vida social católica em Portugal, decorrente do exposto acima, não conheceu, no entanto, grande concretização. A este propósito, refira-se que, por exemplo, grande parte das comissões criadas apenas funcionava em vésperas eleitorais.

Depois deste congresso, os católicos monárquicos interrogam-se sobre como ser fiéis ao Centro Católico e à causa monárquica. Do congresso haviam saído instruções claras: abdicar da luta partidária e da causa monárquica em prol dos interesses da Igreja.

Surge então de forma acentuada o conflito entre os católicos monárquicos e os católicos centristas. Os católicos monárquicos não aceitam a adesão à República e desenvolvem uma campanha de ataques ao Episcopado e de forma indireta aos Papas Bento XV e Pio XI. O jornal *A Época* dirigido por Fernando de Sousa entra em conflito com *A União*, dirigido por António Lino Neto e o *Novidades* sucessivamente.

Este conflito acaba com a saída de Fernando de Sousa do Centro Católico e com a condecoração de António Lino Neto pelo Papa Pio XI com a grã-cruz de São Gregório Magno.

Por último, resta referir que o III Congresso Nacional do Centro Católico Português estava marcado para os dias de 25 a 27 de abril de 1928, mas foi cancelado. A este respeito, o professor Manuel Braga da Cruz explica que a esse facto não foi certamente alheio a entrada de Salazar para o Governo, sendo até talvez esse o preço<sup>36</sup>.

### Conclusões

O objetivo comum a todos os congressos do Centro Católico era a cristianização da sociedade portuguesa, das suas leis e costumes e de toda a ação social. Era levar os conceitos cristãos à renovação de todas as instituições nacionais, desde a família e a paróquia ao concelho, à província e ao Estado. No entanto, a forma de chegar a esse fim é que era diferente. Daí as diferenças de ação levadas a cabo pelas distintas direções do Centro Católico Português.

Antes de 1919, a direção do Centro Católico Português partilhava de um pensamento que entendia que a restauração da Monarquia em Portugal contribuiria positivamente para a revitalização do catolicismo na sociedade portuguesa, concentrando os seus esforços na política eleitoral. Ao invés, na base da reestruturação do Centro em 1919 estava efetivamente uma conceção social de partido, contra uma conceção estritamente eleitoralista, característica da primeira fase do partido.

<sup>36</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 361.

O objetivo do Centro era liderar uma transformação social e política na forma de vivência não só da religião mas também da vida. Daí as *Bases Regulamentares* de 1919 aprofundarem a marca eclesial na direção do centro, enquanto em 1915 e 1917, prevalecera a divisão administrativa sobre a eclesiástica, de acordo com os propósitos eleitoralistas dominantes.

Como já foi explicado, foi dada preferência até 1919 a uma política eleitoralista. A partir da reestruturação do partido ocorrida nesse ano, criaram-se as condições para o surgimento de associações e obras sociais católicas. Os principais meios de ação social do Centro Católico eram, de facto, as diversas associações de assistência, instrução e piedade, o sindicalismo, o cooperativismo e todas as obras sociais. No fundo, todas as instituições conotadas com a fé católica que pudessem contribuir para o levantamento da unidade moral de Portugal sobre a base dos princípios cristãos. Além disso, formaram-se as Comissões do Congresso, as Comissões Diocesanas e as Comissões Concelhias e Paroquiais do Patriarcado. Todavia, a grande maioria dessas comissões não conheceu grande atividade, pois eram sobretudo acionadas em vésperas eleitorais.

Outro facto a sublinhar é que o Centro Católico era uma organização tonicamente pequeno-burguesa, composta por militantes oriundos, na sua maioria, da pequena propriedade rústica, que ascendera às profissões liberais ou ao alto funcionalismo público por formação universitária. A sua influência exercia-se, de facto, mais ao nível das elites católicas do que ao nível das massas populares. A falta de entusiasmo nas massas populares católicas decorrentes dos congressos diocesanos do Algarve, Braga e Lisboa atestam isso mesmo.


A partir de 1919, é indiscutível o surgimento de uma nova dinâmica eclesial. Como vimos, assiste-se a um movimento de expansão da Igreja Católica, através da criação de uma rede de sociabilidades que tenta chegar às pessoas de forma mais eficaz. A dimensão política, social e cultural da ação da Igreja Católica articula-se então com o incentivo de uma prática religiosa por parte de vários leigos católicos, em que a comunhão frequente e a devoção mariana apareciam como elementos centrais na sua vivência da religião católica.

Apesar da existência de uma tentativa de concertação entre a ação política e social do Centro Católico e a ação da Santa Sé no domínio da revitalização da vivência religiosa em Portugal, parece-me contudo que a ação papal foi mais assertiva nesta matéria, com medidas como a renovação do Episcopado português, a reestruturação da organização interna da Igreja e o expansionismo eclesial, a rede criada em torno das juventudes católicas e a manutenção do catolicismo enquanto realidade social promovida através de novas formas de culto.

A este propósito, atentemos que a emergência de novas formas de culto contribuíram de forma importante para a revitalização religiosa em Portugal, nomeadamente as devoções ao Santo Condestável, ao Rosário de Nossa Senhora, o culto de Lourdes e as aparições de Fátima.

## A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA NA “ALA LIBERAL” E NA SEDES

JORGE REVEZ \*

 <https://orcid.org/0000-0002-3058-943X>

Em 1969, Sophia de Mello Breyner (1919-2004) escreve a Francisco Lino Neto (1918-1997) realçando a importância das eleições que se avizinhavam. Sophia destaca a capacidade de fazer política deste e a importância que isso assumia no momento que o país atravessava. Lino Neto, uma figura que assumia desde 1958 um carácter quase paternal junto dos setores católicos oposicionistas, acabou por ser candidato independente pelas listas da CDE em Santarém<sup>1</sup>.

Neste documento, em jeito de ponto de partida, percebemos como diferentes setores da sociedade portuguesa tiveram a perceção de que aquelas eleições legislativas de 1969 eram um momento-chave para uma possível mudança do regime político.

Como procurámos explicar em trabalhos anteriores<sup>2</sup>, a renovação que o campo católico atravessa ao longo da década de 60 do século XX é uma dimensão-chave para compreender a dinâmica de democratização que lentamente começa a ganhar forma na sociedade portuguesa e que irá constituir um dos eixos que conduzirão ao 25 de abril de 1974<sup>3</sup>. Não nos referimos naturalmente ao catolicismo ou aos católicos portugueses como um todo, abstrato e impreciso, mas a alguns «sectores minoritários» ou, nas palavras de Marcelo Caetano, «minorias activas»<sup>4</sup> do clero e do laicado.

O problema da liberdade religiosa e o modo como esta questão se irá colocar nos primeiros anos da década de 70, quer pelas posições da chamada “Ala liberal”

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Assistente Convidado na mesma Faculdade.

<sup>1</sup> Cf. Arquivo Pessoal de Francisco Lino Neto. Este espólio encontra-se em fase inicial de tratamento documental pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>2</sup> Cf. Jorge Revez – *Os vencidos do catolicismo: militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: CEHR, 2009.

<sup>3</sup> Esta ideia tinha sido já avançada por Manuel Braga da Cruz. Este autor afirma que não é possível explicar o 25 de Abril «sem analisar o crescente dilaceramento da consciência católica depois da II Guerra Mundial, e sobretudo depois do Concílio Vaticano II, em colisão com o prolongamento de perspectivas políticas internas e externas num país em modernização social acelerada e num mundo em transformação vertiginosa nas suas relações internacionais». (Manuel Braga da Cruz – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998, p. 193.)

<sup>4</sup> José Barreto – A Igreja e os católicos. In *A transição falhada: o Marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*. Coord. Fernando Rosas; Pedro Aires Oliveira. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, p. 165.

na Assembleia Nacional, quer pelos trabalhos da SEDES (Associação para o Desenvolvimento Económico e Social), pode constituir assim um novo ponto de observação para esta dinâmica. Utilizamos estes dois grupos como forma de circunscrever o problema. Na realidade, havia uma estreita conexão entre os dois, o que podemos observar quer pelos membros comuns<sup>5</sup>, quer pelos tópicos que colocam em união na agenda política nacional. Não iremos aqui abordar o problema da não existência de um movimento organizado e confessional ou de um partido democrata cristão pois como mostrou José Barreto, a partir dos anos 60, há um investimento do Vaticano no pluralismo político dos católicos em detrimento da promoção das democracias cristãs. Esta viragem política foi simultânea e coerente «com o reconhecimento pela Igreja Católica do direito da pessoa humana à liberdade religiosa»<sup>6</sup>.

Então, será que esta problemática da liberdade religiosa expressa, pelo menos em parte, o impacto da renovação do catolicismo como uma das fontes da democratização da sociedade portuguesa? Poderemos ver esse processo nos debates sobre a liberdade religiosa? Porque razão a “Ala liberal” defenderá de forma tão veemente a liberdade religiosa no Parlamento?

Ao vislumbrarmos este tópico da liberdade religiosa, de um ponto de vista estrutural, reconhecemos a significativa herança de toda a experiência conciliar. Na verdade, perante a complexidade que a historiografia tem revelado sobre o impacto do Concílio Vaticano II (1962-1965) na sociedade portuguesa, parece-nos que esta problemática pode ser mais um contributo relevante. Como hipótese, podemos também refletir se a opinião de D. António Ferreira Gomes (1906-1989) sobre a atualização conciliar, que em alguns países teria como fator determinante a «maturação do laicado»<sup>7</sup>, poderá contribuir para uma melhor compreensão da questão.

Neste sentido, este problema transporta uma dupla dimensão que justifica a importância da experiência religiosa dos católicos enquanto fonte da sua participação política e intervenção social.

Por um lado, a influência exercida pelo magistério conciliar, ao qual podemos acrescentar os magistérios de João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978), fixados em importantes encíclicas (cujo lugar cimeiro é ocupado pela *Pacem in Terris* de 1963), o que legitimava e acelerava a «pluralização política dos católicos»<sup>8</sup>. Neste campo, destacam-se a importância da doutrina sobre os direitos humanos, o direito natural e as liberdades e garantias fundamentais. Por outro lado, o pensa-

<sup>5</sup> Os membros comuns eram segundo Tiago Fernandes (Tiago Fernandes – *Nem ditadura, nem revolução: a Ala Liberal e o Marcelismo* (1968-1974). Lisboa: Assembleia da República, 2006), *apud* Norman Blume [Norman Blume – Sedes: an example of opposition in a conservative authoritarian state. *Government and opposition*. 12:3 (1977) 351-366]; Joaquim Pinto Machado (1930-), Joaquim Magalhães Mota (1935-2007), Joaquim Macedo (1928-), José da Silva (1924-), Alberto Alarcão e Silva (1931-) e José Pedro Pinto Leite (1932-1970), embora este último tenha falecido antes da legalização da associação. Francisco Sá Carneiro (1934-1980) não fez parte da fundação mas aderiu em 1972.

<sup>6</sup> José Barreto – Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo. In José Barreto – *Religião e sociedade: dois ensaios*. Lisboa: ICS, 2002, p. 148.

<sup>7</sup> Raul Rêgo; João Gomes – *Relações Igreja-Estado: entrevista com o bispo do Porto*. [S.l.]: Editorial República, 1973, p. 84.

<sup>8</sup> José Barreto – A Igreja e os católicos, p. 148.

mento contra o que se designava como os «constantinismos» da Igreja, ou seja o «fim da identificação da Religião com o Estado»<sup>9</sup>. Esta dupla dimensão encontra na liberdade religiosa um terreno fértil para a afirmação de um desejo de mudança.

De facto, desde 1951, que a Assembleia Nacional havia definido o catolicismo como «religião da Nação Portuguesa, sendo-lhe reconhecida personalidade e os direitos de expressão, reunião e associação». Terminava assim «o princípio constitucional de liberdade religiosa para as confissões não católicas», que vigorava desde 1933, o que na opinião de Francisco Sá Carneiro implicava que esta liberdade estivesse dependente do poder instituído e não da lei<sup>10</sup>. Também a liberdade da Igreja Católica, devido ao «cerceamento político do regime», acabava por ser severamente afetada, o que no entender de Manuel Braga da Cruz conduzia «a liberdade religiosa, solenemente proclamada pelo Concílio Vaticano II» a colidir com «a natureza autoritária do regime»<sup>11</sup>.

É pela voz de Francisco Sá Carneiro que a questão da revisão da Concordata, sobretudo o problema da indissolubilidade do casamento católico, começa a construir em janeiro de 1971 um filão interventor e de reflexão sobre as relações entre Igreja e Estado que culminará no verão desse ano com os debates parlamentares sobre a proposta de lei e os projetos de revisão constitucional e sobre a proposta de lei da liberdade religiosa<sup>12</sup>. Para o deputado da “Ala liberal”, a proibição de divórcio para os católicos, consagrada no Código Civil de 1966, configurava uma situação em que

«os portugueses estão sujeitos a uma dualidade de estatutos: há divórcio para uns, mas não o há para outros. Dualidade que tem como fundamento a fé que explicitaram ao adoptar a forma canónica para o seu casamento. Podem abandonar essa fé, converter-se a outra religião, tornar-se ateus. Mas ficarão sempre vinculados a essa opção, ficarão sempre privados de um direito que é reconhecido aos demais. [...] Errada na sua própria concepção, a norma concordatária hoje ultrapassada pelo Código Civil, tem-se revelado de resto ineficaz». Esta situação, para Sá Carneiro, conduzia a «desigualdades chocantes na vida corrente, em que casais e filhos na mesma situação de facto são havidos perante a lei como legítimos uns e ilegítimos outros»<sup>13</sup>.

A contestação a esta proibição já havia sido defendida em 1966, por Sá Carneiro, em colóquios da Liga Universitária Católica e da cooperativa Confronto. Esta proibição atentava contra a liberdade individual, de consciência e de religião e con-

<sup>9</sup> Como refere João Bénard da Costa: «Por fim da era constantiniana tem-se entendido alternadamente o fim da identificação da Religião com o Estado (...) e o fim da identificação do cristianismo com uma civilização» [João Bénard da Costa – A Igreja e o fim dos constantinismos. *O Tempo e o Modo*. 37 (abril 1966), p. 491].

<sup>10</sup> Cf. Francisco Sá Carneiro – *As revisões da Constituição Política de 1933*. Porto: Brasília Editora, 1971, p. 72. Esta obra reúne artigos publicados no *Diário Popular* durante 1970.

<sup>11</sup> Manuel Braga da Cruz – A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal. In *Liberdade religiosa: realidade e perspectivas: actas das V Jornadas de Direito Canónico*. Lisboa: Centro de Estudos de Direito Canónico da Universidade Católica Portuguesa, 1998, p. 41.

<sup>12</sup> Para conhecer mais pormenores sobre todo o processo legislativo, cf. António Montes Moreira – *A liberdade religiosa*. Braga: Editorial Franciscana, 1971.

<sup>13</sup> Excertos da intervenção na Assembleia Nacional, em 14 de janeiro de 1971, publicados na coluna «Visto» do *Expresso* de 21 de abril de 1973. Cf. Francisco Sá Carneiro – *Textos*. Vol. 2: 1973-1974. Lisboa: Progresso Social e Democracia, 1982, p. 55.

tra a autonomia entre Igreja e Estado. Retomando o então recente magistério conciliar, Sá Carneiro sublinha que esta questão

«compromete o que a própria Igreja quer que seja a sua presença no mundo: ela não coloca a sua esperança nos privilégios que lhe oferece a autoridade civil; mais ainda, ela renunciará ao exercício de alguns direitos legitimamente adquiridos quando verificar que o seu uso põe em causa a sinceridade do seu testemunho ou que novas condições de vida exigem outras disposições»<sup>14</sup>.

Sá Carneiro, e a sua mulher Isabel, tinham ampla experiência na pastoral da família – na dinâmica das *Equipas de Nossa Senhora* – e nos grupos de preparação para o matrimónio, o que, juntamente com a sua experiência como advogado, ajuda a explicar a sua sensibilidade para o tema<sup>15</sup>.

Neste dinamismo e efervescência do catolicismo português, é muito interessante observar a coincidência daqueles argumentos e propostas, com as formuladas, por exemplo, por uma figura como o Padre Felicidade Alves (1925-1998). Num texto de janeiro de 1969, o então ex-pároco de Belém, afirma que é urgente a «repulsa da ingerência do poder civil na vida interna da Igreja, quer na nomeação dos bispos, quer no controle da informação religiosa, quer no conteúdo ou oportunidade do seu magistério» e a «revisão da Concordata, nomeadamente no que se refere à discriminação civil do casamento religioso»<sup>16</sup>. Se havia entre alguns setores oposicionistas e a “Ala liberal” opiniões divergentes, por exemplo, quanto ao problema do Ultramar, encontramos aqui um campo de posições que convergem e acentuam a necessidade sentida por alguns setores católicos para que aquelas mudanças se efetivassem. Nesta relação, João Miguel Almeida sublinha que aqueles deputados, «divergindo dos opositores católicos na tradução concreta dos princípios gerais enunciados pelo Vaticano II e na estratégia política, partilham interesses intelectuais e culturais e participam nos mesmos fóruns de discussão»<sup>17</sup>.

Esta convergência quanto ao problema do divórcio exprimia um sentimento generalizado na sociedade portuguesa, o que explica que aquela proibição tenha sido rapidamente resolvida, após o 25 de abril, com o Protocolo Adicional à Concordata de 1940, em 1975<sup>18</sup>. Diga-se que este documento mantinha em vigor os restantes artigos da Concordata, situação apenas alterada com a nova Concordata de 2004.

Apesar do fracasso político das alterações sugeridas à proposta de lei da liberdade religiosa que acabaria por ser aprovada, e que estaria em vigor até 2001, é relevante considerar não só o trabalho de discussão protagonizado pela “Ala liberal”

<sup>14</sup> A proibição de dissolução dos casamentos canónicos por divórcio no novo código civil. Separata do n. 1817 da *Revista dos Tribunais*. Porto, 1966, p. 13.

<sup>15</sup> Cf. Nuno Manalvo – *Sá Carneiro: biografia política*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 2000, p. 17.

<sup>16</sup> José Felicidade Alves – *A crise da Igreja*. Lisboa: Dom Quixote, 1969, p. 159.

<sup>17</sup> João Miguel Almeida – *A oposição católica ao Estado Novo: 1958-1974*. Lisboa: Ed. Nelson de Matos, 2008, p. 184.

<sup>18</sup> Protocolo Adicional à Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa de 7 de maio de 1940, assinado no Vaticano em 15 de fevereiro de 1975. *Diário da República*. Decreto n. 187/75, n. 79, Série I, 4 de abril de 1975.



e os contactos que manteve com diversos grupos religiosos<sup>19</sup>, mas sobretudo os ecos das suas palavras para a formação de uma consciência da religião como uma dimensão interior da pessoa que não deve ser objeto de legislação civil<sup>20</sup>.

Neste plano são também relevantes as palavras de João Pedro Miller Guerra (1912-1993) na Assembleia Nacional, na discussão na generalidade da proposta de lei sobre a liberdade religiosa, em julho de 1971. No seu diagnóstico, «a Igreja já não sente a liberdade religiosa como uma ameaça à sua coesão interna e à unidade da fé», nem pode ser «o sustentáculo da unidade nacional», afirmando também que os compromissos de ordem confessional por parte do Estado «são inconciliáveis com o Estado aberto à modernidade e, assim o esperamos, à democracia». A rutura da «aliança trono-altar» é assim colocada, não apenas como uma questão política, mas como um problema de liberdade da própria Igreja.

Miller Guerra formula então uma questão fundamental: «como pode a Igreja ser livre num Estado que coarta a liberdade de pensamento e de expressão»? Esta reivindicação da liberdade da Igreja transporta-nos para a reação católica à legislação de Afonso Costa na Primeira República. Contudo, nessa altura a questão centrava-se na natureza anticlerical do regime republicano, enquanto nos parece que aqui o problema diz respeito à natureza autoritária do Estado Novo.

A militância católica assumida por Miller Guerra levá-lo-á assim a defender que «o crente tem de viver as consequências da sua fé»<sup>21</sup>, lembrando as palavras de Paulo VI na célebre carta *Octogesima Adveniens* escrita dois meses antes: «esforçar-se-ão os cristãos solicitados a entrarem na acção política por encontrar uma coerência entre as suas opções e o Evangelho»<sup>22</sup>. A liberdade religiosa e a liberdade da própria Igreja e dos católicos implicam assim as liberdades de expressão, de imprensa, sindical, entre outras, sem as quais as primeiras não encontram condições para existir, ou seja, «o próprio sistema socio-político pode impedir a afirmação da doutrina, isto é, a proclamação das verdades da fé»<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf. Luís Aguiar Santos – Condicionantes na configuração do campo religioso português. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3: *Religião e secularização*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 416.

<sup>20</sup> Tiago Fernandes aponta dois exemplos de cartas recebidas por Sá Carneiro apoiando as suas intervenções sobre o problema do divórcio. Em uma delas, a autora da carta escreve: «Num *Estado Social*, como se afirma agora ser o nosso, é anti-social impedir as pessoas naquelas condições de construírem novos lares legítimos». Cita-se ainda outro exemplo em que se declara que «o divórcio não é uma imoralidade pois a lei civil portuguesa não o proíbe. A lei civil é a única que deve ser aceite por todos os portugueses. A consciência católica da nação não é ferida pela lei civil. A religião é um acto interior» (Tiago Fernandes – *Nem ditadura, nem revolução*, p. 121).

<sup>21</sup> *Diário das Sessões*, n. 122, 16 de julho de 1971, p. 2469.

<sup>22</sup> Cf. António Matos Ferreira – A Igreja Católica em confronto com o liberalismo. In *As Igrejas e o Estado em Portugal: actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*. Vol. 3. Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003, p. 36. A carta é de 15 de maio de 1971.

<sup>23</sup> *Diário das Sessões*, n. 122, 16 de julho de 1971, p. 2469.

Em janeiro de 1973, após os acontecimentos na Capela do Rato<sup>24</sup>, Miller Guerra recorda este debate para afirmar perentoriamente que se o Estado nega aos crentes «a liberdade da palavra e de reunião» e o direito «a protestar contra a injustiça», então «a liberdade religiosa não existe», mas «é pura e simplesmente uma ficção»<sup>25</sup>. Este deputado da “Ala liberal” renunciaria ao mandato no mês seguinte, em protesto contra a intervenção policial contra os católicos reunidos no Rato.

No encadear destes argumentos percebemos uma razão possível para a relevância do debate sobre a liberdade religiosa: esta exigência acabava por determinar o caráter essencial da liberdade e dos direitos humanos, implicando, em última análise, que a resolução deste problema se podia constituir como princípio essencial à democratização da sociedade.

É curioso que num inquérito realizado em junho de 1971, contemporâneo deste debate parlamentar, se demonstrasse que «a preocupação pelo problema da liberdade religiosa em geral é sobretudo património dos mais jovens, enquanto 60% dos que têm entre 30 e 44 anos e 57% dos de idade superior a esta não pensaram no dito problema». No entanto, «os que julgam que em Portugal existe liberdade religiosa real tendem a favorecer a tese duma Igreja privilegiada», não dando conta «da ameaça para a sua liberdade religiosa pessoal e, sobretudo, da autenticidade da mensagem religiosa transmitida pela respetiva Igreja e, cedo ou tarde, submetida àqueles mesmos que lhe outorgaram tais privilégios», o que implicava a impossibilidade de uma expressão religiosa «livre e consciente»<sup>26</sup>.

Como defende Tiago Fernandes,

«a coesão da Ala Liberal enquanto grupo político reside na doutrina católica desenvolvida durante o Concílio Vaticano II. O seu eixo central está na revitalização da ideia de Direito Natural. [...] A *persona* era portadora de direitos universais intrínsecos, ou seja, consubstanciais à natureza humana. Neste sentido, o indivíduo – e não os grupos sociais como a família, o grupo profissional ou a nação – era a unidade política e social fundamental, já que só ele possuía a consciência moral da sua autonomia e, logo, da sua liberdade»<sup>27</sup>.

Vemos aqui a influência das teses do personalismo cristão de Emmanuel Mounier (1905-1950), uma conceção fundamental para compreender a intervenção política dos católicos na defesa da pessoa humana<sup>28</sup>.

A mesma ideia é confirmada nas páginas de *O Tempo e o Modo*, numa análise dos trabalhos conciliares sobre a liberdade religiosa<sup>29</sup>. José Manuel Pinto Correia (1931-1988) escreve que

<sup>24</sup> Cf. António de Araújo – «A paz é possível»: algumas notas sobre o caso da Capela do Rato. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 431-463; *Padre Alberto: testemunhos de uma voz incómoda*. Capela do Rato 68-73. Coord. Peter Stilwell. Lisboa: Texto Editora, 1989.

<sup>25</sup> *Diário das Sessões*, n. 214, 24 de janeiro de 1973, p. 4260.

<sup>26</sup> Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado – *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal*. Lisboa: Moraes, 1973, p. 119, 183.

<sup>27</sup> Tiago Fernandes – *Nem ditadura, nem revolução*, p. 69-70.

<sup>28</sup> Cf. Nuno Manalvo – *Sá Carneiro*, p. 17.

<sup>29</sup> Veja-se o extenso comentário que António Montes Moreira dedica à Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, aprovada a 7 de dezembro de 1965: António Montes Moreira – *A liberdade religiosa*. Braga: Editorial Franciscana, 1971.

«ninguém de boa fé deve dizer que há um compromisso entre a verdade da Igreja e as necessidades da Pastoral. Há um direito natural à pesquisa da verdade, à expressão e difusão do pensamento, e o dever de seguir a sua consciência; além disso, não há acto de fé que não seja livre – daqui a recusa da ingerência do Estado em matéria religiosa»<sup>30</sup>.

Frei Mateus Cardoso Peres (1933-) sublinha que o esquema aprovado sobre a liberdade religiosa «resume-se em duas palavras: em matéria religiosa ninguém deve ser forçado a agir contra a sua consciência e ninguém deve ser impedido de agir segundo a sua consciência. É portanto a relação pessoa humana-autoridade humana que está em jogo»<sup>31</sup>.

Ainda que não querendo limitar os seus amplos campos de ação, a “Ala liberal” enquanto experiência política e a SEDES enquanto experiência de intervenção cívica e associativa, irão assim encontrar na liberdade religiosa um relevante tema de combate onde se interligavam os direitos e as liberdades fundamentais com o problema do desenvolvimento e do progresso nacional e com a questão política da mudança do regime e do caminho para a democratização do país.

Na verdade, a SEDES é, como grupo de pressão e núcleo cívico, uma das mais importantes expressões associativas deste reformismo político e afinal de oposição ao Estado Novo. A ligação à “Ala liberal” está presente desde a sua fundação em fevereiro de 1970. Se a Assembleia Nacional era o terreno político utilizado pelos deputados liberais para a defesa da mudança política do regime, a SEDES usufruía de um amplo campo de ação que visava a formação da opinião pública e das elites através de colóquios, da divulgação de documentos e concessão de entrevistas na imprensa nacional e estrangeira, alguns exemplos do que Norman Blume designou como «técnicas de grupo de pressão»<sup>32</sup>. Eram essencialmente dois modos de agir que transportavam um conjunto de temas que a renovação conciliar e o *aggiornamento* da Igreja haviam colocado no seu pensamento socio-político.

Como mostrou Tiago Fernandes, existia uma divisão interna na SEDES entre os «políticos», liderados por Francisco Sá Carneiro, que «eram a favor de uma intervenção que passava por apontar as falhas políticas do regime e tomar iniciativas tendentes a uma democratização política»; e os «tecnocratas», liderados por João Salgueiro (1934-), que «preferiam criticar o regime apontando os seus fracassos no plano do desenvolvimento económico e social»<sup>33</sup>.

A questão da liberdade religiosa, independentemente destes matizes, viria a ser um tema defendido quer pela SEDES, quer pela “Ala liberal” enquanto parte essencial de uma temática mais vasta que dizia respeito às liberdades fundamentais.

É neste ponto que o problema da revisão constitucional operada em 1971 desempenha uma função central. A “Ala liberal” via neste processo a possibilidade mais forte de transformação «por dentro» do regime, quer pela defesa das liberda-

<sup>30</sup> José Manuel Pinto Correia – O Concílio Ecuménico Vaticano II. *O Tempo e o Modo*. 32 (Nov. 1965), p. 1034.

<sup>31</sup> Manuel Frade (pseud.) – A 4.ª Sessão, o Concílio e a Igreja. *O Tempo e o Modo*. 32 (Nov. 1965), p. 1049.

<sup>32</sup> Norman Blume – Sedes, p. 362-363.

<sup>33</sup> Tiago Fernandes – *Nem ditadura, nem revolução*, p. 136. Tiago Fernandes sustenta esta visão numa notícia do *Expresso*, 17 de fevereiro de 1973, p. 2.

des fundamentais, quer pelo modo de eleição do Presidente da República através do sufrágio direto. Daí que o fracasso do projeto próprio de revisão apresentado por estes deputados e designado então como *Projecto Sá Carneiro* acabasse por ser uma forma de assumirem que a «continuidade» esmagara a «renovação» no caminho traçado por Marcelo Caetano desde 1969.

No documento da SEDES sobre a revisão constitucional, em 1971, comenta-se que o que este «projecto sugere, se autenticamente posto em prática, equivaleria a uma transformação do regime em sentido democrático-liberal ou de Estado de Direito (o que até agora sempre se evitou)»<sup>34</sup>, referindo depois que o mais interessante da proposta liberal se encontrava «no domínio das liberdades»<sup>35</sup>.

Cerca de um ano depois, em agosto de 1972, a SEDES divulga um documento – *Portugal: o país que somos, o país que queremos ser* – onde este desejo de mudança de regime se volta a fundar no problema das liberdades fundamentais como condição para o desenvolvimento do país. Numa abordagem que é essencialmente sustentada do ponto de vista técnico, sublinha-se a profunda interdependência que existe entre o «exercício efectivo dos direitos fundamentais [...], condição da própria realização das pessoas» e a «inovação», o «progresso social», a «criatividade, a capacidade de juízo independente e a liberdade na descoberta e construção do futuro»<sup>36</sup>.

Se o fracasso político do projeto da “Ala liberal” foi uma realidade, os temas que colocaram na agenda, granjeando a entrada do espírito do Vaticano II na Assembleia Nacional, são a nosso ver um elemento que não pode ser minorizado. Isto é confirmado pelas palavras de Joaquim Pinto Machado no final da discussão sobre a revisão constitucional. Para este deputado, a “Ala liberal” «não é mais [...] do que a representação de um movimento a favor de uma sociedade portuguesa mais progressiva, mais justa, mais feliz, numa palavra, mais humana, alcançada através do respeito integral da dignidade da pessoa»<sup>37</sup>. Citavam-se assim o magistério papal de João XXIII e os ensinamentos do Concílio, estabelecendo uma relação direta entre a renovação conciliar e as posições políticas destes deputados.

Neste sentido, deve ser também reconhecida a sua ligação a alguns setores do chamado catolicismo progressista, bem como a sua formação forjada nas fileiras da Ação Católica, entre outros ambientes e vivências religiosas em que se experimentava uma relativa liberdade. No fundo, estas experiências cristãs enformam uma atitude militante de diversos membros da “Ala liberal”. Veja-se a carta que José da Silva escreve a Marcelo Caetano em março de 1970 mostrando a vontade de colaborar com o Governo, mas «que não implique um compromisso ideológico que afecte a minha posição de católico que é contra as ditaduras e contra a subversão, e que,

<sup>34</sup> Texto publicado em *Informação Interna*, em julho de 1971, na sequência do colóquio realizado em 17 de junho sobre «Problemas de participação e desenvolvimento na revisão constitucional». Cf. Emílio Rui Vilar; António Sousa Gomes – *SEDES: dossier 70-72*. Lisboa: Moraes, 1973, p. 134.

<sup>35</sup> Emílio Rui Vilar; António Sousa Gomes – *SEDES*, p. 143.

<sup>36</sup> Emílio Rui Vilar; António Sousa Gomes – *SEDES*, p. 188.

<sup>37</sup> Palavras retiradas do *Diário das Sessões*, n. 116, 2 de julho de 1971. Cf. *Revisão da constituição política: discursos dos deputados subscritores do Projecto Sá Carneiro*. Porto: Figueirinhas, 1971, p. 241.

com razão ou sem ela, acredita na validade dos processos democráticos»<sup>38</sup>. Nuno Manalvo afirma mesmo que os esforços conducentes ao regresso de D. António Ferreira Gomes à sua diocese tornaram o caso do Bispo do Porto «na primeira intervenção política de Sá Carneiro. Seria, assim, pela religião que chegaria à política»<sup>39</sup>.

Da mesma forma, o projeto da SEDES enquanto consolidação de elites, quer pelas redes que se construíram, quer pela formação inter-pares que se verificou, acabou por constituir um importante contributo para a emergência de personalidades da nossa vida política e social que se viriam a destacar na jovem democracia portuguesa. Neste sentido, a SEDES continua, com outras matizes, o trabalho desenvolvido pela Ação Católica, formando as elites que incluíam alguns dos protagonistas das fileiras militantes do processo político. É assim, na expressão de Norman Blume, uma fase adolescente de uma oposição que se transformaria numa forma partidária, através da pertença dos seus membros, assim que desaparecem os constrangimentos do autoritarismo do Estado Novo<sup>40</sup>.

Confirmando o que observámos nos «vencidos do catolicismo», a renovação do catolicismo operada nas décadas de 60 e 70 do séc. XX não é somente uma antecâmara da rutura de alguns católicos com a Igreja, mas uma possível e importante etapa no percurso, como afirma António Matos Ferreira, de abandono da auto-perceção da Igreja como «sociedade perfeita» e onde a pluralidade é assumida como referência eclesiológica. Também nesta etapa «a liberdade religiosa e de consciência passou a ser um elemento constitutivo da identidade católica valorativa da secularidade»<sup>41</sup>.

Estamos assim perante a afirmação de uma nova forma de ser católico – certamente diferente da que insistia, em 1971, que o nome de Deus se inscrevesse no preâmbulo da Constituição Portuguesa<sup>42</sup> – e onde a ideia de liberdade se assume como a referência central. Como se escrevia numa revista da época: «este pluralismo não se explica apenas por um afrouxamento de disciplina interna ou de falta de fé, mas exprime um estilo novo de viver em sociedade, que a própria Igreja, em certa medida, aceita e até propõe»<sup>43</sup>.

Como temos vindo a defender, conhecer e destacar a importância da experiência religiosa dos católicos é fundamental para a compreensão da sua participação política e intervenção social. Esta questão assume ainda mais relevo quando compreendemos a valorização do papel dos leigos como um dos aspetos essenciais da doutrina conciliar. Neste sentido, a «maturação do laicado» que o Bispo do Porto referia como determinante, em alguns países, para o processo de «actualização conciliar», terá uma das mais relevantes manifestações na participação e envolvimento

<sup>38</sup> *Cartas particulares a Marcello Caetano*. Vol. 2. Org. José Freire Antunes. Lisboa: Dom Quixote, 1985, p. 229.

<sup>39</sup> Nuno Manalvo – *Sá Carneiro*, p. 19.

<sup>40</sup> Cf. Norman Blume – *Sedes*, p. 366.

<sup>41</sup> António Matos Ferreira – *A Igreja Católica em confronto com o liberalismo*, p. 37.

<sup>42</sup> Cf. Projecto de lei nº 7/X. *Diário das Sessões*. N. 59, 2º suplemento, 19 de dezembro de 1970.

<sup>43</sup> Avelino Rodrigues – *A liberdade religiosa é um problema político*. *Vida Mundial*, n. 1672, 25 de junho de 1971, p. 14.

político dos católicos ao apontarem o Concílio Vaticano II como fonte de legitimação das posições públicas então assumidas.

Embora imersa numa genealogia extremamente complexa, o problema da liberdade religiosa pode confirmar assim a hipótese de que o Vaticano II e o *aggiornamento* da Igreja, enquanto instâncias que legitimaram a defesa da liberdade dos católicos e da própria Igreja e sustentaram a formação de crescentes patamares de autonomia, foram um eixo fundamental para a compreensão do «processo de mutação cultural»<sup>44</sup> e do desejo de democratização da sociedade portuguesa, a que viríamos a assistir poucos anos depois.


---

<sup>44</sup> Cf. Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3, p. 277.

---

## NOTAS SOBRE A PROBLEMÁTICA DA SEPARAÇÃO E DA LIBERDADE RELIGIOSA NA TRANSIÇÃO PARA A DEMOCRACIA EM PORTUGAL (1974-1975)

PAULA BORGES SANTOS\*

 <https://orcid.org/0000-0002-0838-7284>

As notas que se seguem pretendem ser um contributo para a história da liberdade religiosa em Portugal e das relações entre o Estado e as Igrejas, durante o processo da transição para a democracia em Portugal (1974/1975).

Trata-se aqui de caracterizar a disciplina desse sistema de relações e de apurar de que forma concorreram os princípios da *separação* e da *liberdade religiosa* para o tipo de relacionamento que, nessa época histórica, se estabeleceu entre a política e a religião. Por razões de espaço mas, acima de tudo, em função do estágio atual da minha pesquisa sobre o tema, estes apontamentos críticos debruçar-se-ão em particular sobre a Igreja Católica, não obstante a compreensão histórica da problemática da separação e da liberdade religiosa resultar enriquecida do exame da relação do poder político com outras confissões religiosas.

Começarei por verificar a validade dos princípios genéricos da separação e da liberdade religiosa no quadro da situação jurídico-política do País, marcada por uma estrutura constitucional transitória, entre o golpe militar de 25 de abril de 1974 e o 25 de novembro de 1975. Em seguida, procurarei analisar se sofreram algum tipo de contestação ou de atropelo, no terreno da luta político-ideológica, e avaliar do significado dessas ações para a problemática em apreço.

Na escolha do período cronológico assinalado para esta abordagem está implícita a valorização como hiato temporal em que, por excelência, se colocou o problema da definição de um novo modelo de relações entre o Estado e as confissões religiosas. Outra conceção lhe subjaz, a de que a evolução operada nesse domínio, naquela época, foi determinante para o que, no ordenamento jurídico, veio a ser consagrado pela Constituição de 2 de abril de 1976, acerca da liberdade religiosa e da função do Estado nesse âmbito.

### **Os princípios da separação e da liberdade religiosa no quadro de uma ordem constitucional transitória**

No contexto assinalado pelo golpe militar de 25 de abril de 1974 e pelo processo revolucionário que se lhe seguiu, emergiram exigências de pluralismo e de uma nova ordem constitucional, a que a Junta de Salvação Nacional (JSN) cedo

---

\* Doutora em História na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Membro e pós-doutoranda no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Membro do Centro de Estudos de História Religiosa.

corresponderia com o anúncio de uma lei constitucional transitória – a lei n.º 3/74, de 14 de maio – que regeria a organização política do país até à entrada em vigor de uma nova Constituição política.

De acordo com o art. 1.º da lei supra citada mantinha-se transitoriamente em vigor a Constituição de 1933, naquilo que não contrariasse os princípios expressos no Programa do Movimento das Forças Armadas (MFA) e nas leis n.ºs 1/74 e 2/74, respetivamente de 25 de abril e de 14 de maio, ou noutras futuras leis constitucionais a promulgar pelos poderes em exercício. Aí se estipulava que um novo texto constitucional deveria ser preparado por uma Assembleia Constituinte (n.º 1 do art. 3.º), a eleger por sufrágio universal, direto e secreto, depois da preparação de uma também nova lei eleitoral pelo Governo Provisório, quando instalado (n.ºs 1, 2 e 3 do art. 4.º). Essa Assembleia seria dissolvida uma vez aprovada a Constituição (n.º 3 do art. 3.º)<sup>1</sup>.

Tanto nos articulados dessas leis constitucionais, como no próprio Programa do MFA, não seriam feitas quaisquer referências à relação do Estado com as confissões religiosas, significando isso que, no que envolvia aquela matéria, subsistiam e seriam interpretadas as soluções normativas estabelecidas na última revisão à Constituição de 1933, ocorrida durante o período marcelista, em 1971.

Aí a liberdade religiosa aparecia na sua dimensão institucional de liberdade de culto e de organização das confissões religiosas, cujas doutrinas não contrariassem «os princípios fundamentais da ordem constitucional», nem atentassem «contra a ordem social e os bons costumes», e desde que os cultos praticados respeitassem a vida, a integridade física e a dignidade das pessoas (art. 45.º). Só depois era reconhecida a religião católica como «religião tradicional da Nação Portuguesa» e reiterado o regime de separação do Estado das confissões religiosas, cuja regra não se declarava perturbada pela «existência de concordatas ou acordos com a Santa Sé» (art. 46.º)<sup>2</sup>.

Na restante legislação publicada subsequentemente, quer pela JSN, quer pelos diversos Governos Provisórios, até à promulgação da Constituição de 1976, não seriam regulamentados quaisquer aspetos do relacionamento entre a política e a religião (com exceção do decreto-lei n.º 261/75 de 27 de maio, adiante mencionado), nem revogados diplomas legislativos produzidos ao longo do regime político anterior sobre assuntos religiosos.

Continuava assim, por exemplo, a possuir validade a lei de liberdade religiosa de 1971 (lei n.º 4/71, de 21 de agosto); a qual admitia a dimensão individual da liberdade e de inviolabilidade de crenças e práticas religiosas (bases III, IV e V), afirmava o direito das confissões religiosas a igual tratamento, «ressalvadas as diferenças impostas pela sua representatividade» (base II) e estabelecia um sistema de reconhecimento das confissões religiosas não católicas, ainda que sob algumas restrições (bases IX e segs.)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Dossier 2.ª República*. Vol. I. Org. José Pedro Gonçalves. Lisboa: Fernando Ribeiro de Mello/Edições Afródite, 1976, p. 193-202.

<sup>2</sup> Cf. Jorge Miranda – A Concordata e a ordem constitucional portuguesa. In *A Concordata de 1940 Portugal – Santa Sé*. Org. Faculdade de Direito e Centro de Estudos de Direito Canónico da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, p. 78.

<sup>3</sup> Cf. Jorge Miranda – A Concordata e a ordem constitucional portuguesa, p. 79.



Desta forma, não obstante ter-se registado uma mudança política na sequência do golpe militar, o tratamento reservado à liberdade religiosa e a outros problemas relacionados com a religião não sofreria, no plano jurídico – quer no tocante às normas constitucionais, quer no que se relacionava com as normas legislativas e regulamentares –, nenhuma inflexão face ao período anterior ao 25 de abril de 1974. Na relação com as confissões religiosas, o Estado continuaria a manter um relacionamento preferencial com a Igreja Católica. O poder civil dispunha-se a salvaguardar, como até aí, tanto a «liberdade eclesiástica» da Igreja (*libertas Ecclesiae*), como a liberdade religiosa, sem alterar, contudo, os limites colocados a essas liberdades.

Alguma “descompressão” que no campo da liberdade religiosa se registou, no período revolucionário, aconteceu por via indireta e relacionou-se com a publicação de legislação que implicitamente garantia esta liberdade. Refiram-se, concretamente, as novas leis publicadas sobre o direito de reunião (decreto-lei n.º 406/74, de 29 de agosto) e de associação (decreto-lei n.º 594/74, de 7 de novembro), bem como ainda a nova lei de imprensa (decreto-lei n.º 85-C, de 26 de fevereiro).

A não alteração do sistema das relações do Estado com as confissões religiosas, e em concreto com a Igreja Católica, significava que para o poder político-militar emergente não existia um conflito religioso na sociedade portuguesa. O catolicismo era, sobretudo, percebido como um fator histórico e sociológico da sociedade portuguesa, pelo que se respeitavam os valores religiosos estabelecidos.

Outro sinal de que a liquidação do anterior regime não passava por limitar ou debelar a influência da religião e de que sobre esta não pesava qualquer estigma de ameaça ao princípio da soberania nacional colocou-se num outro plano do direito, o do Direito dos Tratados, e relacionou-se com a confirmação que foi feita da Concordata, assinada em 1940 entre o Estado português e a Santa Sé.

Registe-se que tal confirmação decorreu de uma interpretação atualista daquela convenção internacional, que permitiu, em 15 de fevereiro de 1975, a assinatura do Protocolo Adicional ao acordo concordatário de 1940. A Concordata deixaria apenas de vigorar nos novos Estados da Guiné-Bissau, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Angola, em consequência das independências desses antigos territórios ultramarinos, verificadas em 1974 e 1975, e em Goa, Damão e Diu, cuja anexação pela Índia foi reconhecida por Portugal por tratado de 1974<sup>4</sup>.

O entendimento entre o Estado português e a Santa Sé envolvendo a Concordata seria fixado ainda antes da eleição da Assembleia Constituinte. O processo negocial, que decorreu com celeridade (as negociações foram iniciadas em setembro de 1974 e ficariam concluídas em fevereiro de 1975), foi possível depois das autoridades políticas portuguesas expressarem a vontade de preservação da paz religiosa interna, tendo, nesse mesmo sentido, procurado, logo no primeiro mês após o 25 de abril, normalizar as relações diplomáticas com o Vaticano.

Os contactos com Roma eram considerados prioritários para o Governo Provisório, que pretendia a captação do apoio Vaticano para o processo de democratização do país e, em especial, de descolonização dos territórios ultramarinos.

Devido ao peso missionário da Igreja Católica em África, essa colaboração

<sup>4</sup> Cf. Jorge Miranda – A Concordata e a ordem constitucional portuguesa, p. 75.

era também do interesse da Santa Sé, que assumiria o acompanhamento da independência das colónias portuguesas como uma das suas prioridades em política externa. Relevando satisfação pelo tratamento dispensado pelo Estado às autoridades religiosas portuguesas, Roma acompanharia de perto as Conferências Episcopais da Metrópole, de Angola e Moçambique, dando-lhes instruções para que agissem normalmente, e desenvolveria uma atitude cooperante e conciliatória em relação a Portugal durante o ano de 1974<sup>5</sup>.

Essa postura da Santa Sé manifestou-se na sua disponibilidade para rever a Concordata e foi aproveitada pelo poder político para resolver o problema da ampla contestação social à situação jurídica que impedia a dissolução do matrimónio celebrado catolicamente. Tratava-se de uma reivindicação de diversos setores da sociedade portuguesa, anterior à instauração do processo revolucionário, e que conduziu, ainda em maio de 1974, à constituição do Movimento Nacional Pró-Divórcio (MNPD). O MNPD exigia a revogação do artigo XXIV da Concordata de 1940, que determinava a indissolubilidade do casamento católico, e do art. 1790.º do Código Civil de 1966 que, além de transpor para o direito interno aquela disposição concordatária, acrescentava para os casamentos civis o impedimento do divórcio por mútuo consentimento, tolerando apenas o divórcio litigioso. Apoiado por mais de uma centena de padres, o MNPD não propunha a abolição da Concordata, mas apontava a regulação do casamento católico aí prevista (e também no Código Civil) como uma violação do regime de separação do Estado da Igreja Católica.

A assinatura do Protocolo Adicional de 15 de fevereiro de 1975, entre Portugal e a Santa Sé, punha fim à exploração desta questão, mediante um acordo alcançado sobre o artigo XXIV do texto concordatário. Todos os restantes artigos seriam mantidos em vigor. Na ocasião seriam ainda trocadas duas notas verbais, que não foram tornadas públicas. A solução aí alcançada passaria a vigorar na ordem interna por força do decreto-lei n.º 261/75 de 27 de maio, que revogava a proibição legal de poderem recorrer ao divórcio civil os casados canonicamente. Não obstante o fim dessa tutela jurídica, permanecia inalterada a doutrina católica da indissolubilidade do casamento, como recordaria o episcopado português em Nota Pastoral de 13 de fevereiro de 1975<sup>6</sup>.

### **Aspetos da separação e da liberdade religiosa durante o processo revolucionário: momentos críticos**

A manutenção, na ordem jurídica, dos princípios da separação e da liberdade religiosa não impediu que, em algumas circunstâncias do processo revolucionário, ambos fossem postos em causa. De facto, em diversos momentos assistiu-se a ten-

<sup>5</sup> Cf. Paula Borges Santos – *Igreja Católica, Estado e Sociedade, 1968-1975: o Caso Rádio Renascença*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 109-110.

<sup>6</sup> Cf. J. Calvet Magalhães – O reconhecimento internacional da Junta de Salvação Nacional e a renegociação da Concordata de 1940. In *Portugal e a Transição para a Democracia (1974-1976)*. Org. Fernando Rosas. Lisboa: Fundação Mário Soares/IHC-FCSH/Edições Colibri, 1998, p. 320; Paula Borges Santos – *Igreja Católica, Estado e Sociedade, 1968-1975*, p. 105-106; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (CEP) – Nota Pastoral sobre a modificação do Artigo XXIV da Concordata. In CEP – *Documentos Pastorais 1967-1977*. Lisboa: União Gráfica, 1978, p. 178-182.

tativas de violações desses princípios, tendo ocorrido, em particular, várias ameaças à liberdade religiosa.

A atitude pacificadora desenvolvida pelo MFA e pelos Governos Provisórios quanto à Igreja Católica – ancorada, sobretudo, no desejo de evitar uma reedição do conflito entre o Estado e a Igreja ocorrido na I República – não foi suficiente para assegurar a defesa da liberdade religiosa no país, enquanto não se definiu, no terreno da luta político-partidária, o tipo de regime a instaurar em Portugal. Apenas com o estabelecimento de uma correlação de forças favorável à instauração de uma democracia de tipo ocidental e pluralista no país – alcançada na sequência do 25 de novembro de 1975 – o direito à liberdade religiosa deixou de estar em causa e foi respeitado e defendido pelo poder político-militar.

Seria também nesse momento que sobre o princípio da separação existiria uma clarificação “*de facto*”, no sentido de ser respeitada a autonomia da Igreja Católica face ao Estado. Por várias vezes, entre abril de 1974 e novembro de 1975, alguns agentes do aparelho político-militar do Estado haviam manifestado intenção de circunscrever a religião ao espaço privado e haviam defendido o controle e a fiscalização pelo Estado de todas as manifestações organizadas de vida religiosa.

Na impossibilidade de detalhar aqui exaustivamente todas as circunstâncias em que estiveram em causa a separação e a liberdade religiosa no período da transição para a democracia em Portugal, sinalizo, em seguida, apenas o ambiente que ilustra essa realidade, dando conta de alguns acontecimentos ocorridos, e observarei aquele que foi o caso nevrálgico da luta pelo direito à liberdade religiosa na conjuntura revolucionária, e que provocou a radicalização da tensão político-eclesiástica na época, o chamado “caso Rádio Renascença”. Muito sumariamente referir-me-ei ao comportamento assumido pelas autoridades públicas e pelo episcopado perante as situações em que se deteriorou o clima religioso.

Um forte clima de contestação à hierarquia eclesiástica, assinalado por acusações de cumplicidade do episcopado com o *Estado Novo* e com a sua política colonial, por manifestações de anticlericalismo e por ataques aos bens e propriedades da Igreja, envolveu os meses de abril de 1974 a abril de 1975.

A origem das críticas aos bispos portugueses foi diversificada. Partiram quer de vários segmentos da sociedade civil, incluindo partidos políticos como o PCP e agrupamentos partidários situados à sua esquerda, como o MES ou o MDP/CDE, quer de setores críticos do próprio meio católico. Grande parte dos órgãos de comunicação social adensariam essa atmosfera através da publicação de declarações, comunicados e iniciativas hostis à instituição eclesiástica e aos bispos, de ataques à imprensa regional diocesana e da reprodução de imagens caricaturadas do clero<sup>7</sup>.

O ambiente adverso à Igreja Católica esteve patente ainda nas multiplicações de ocupações de estruturas eclesiais. De julho a dezembro de 1974, por todo o território nacional, registar-se-iam apropriações de salões paroquiais e de seminários. As ocupações dos salões paroquiais foram impulsionadas por elementos do MDP/CDE e do PCP (partidos empenhados na tomada do poder ao nível da adminis-

<sup>7</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – A Igreja na Revolução em Portugal (1974-1982). In *O País em Revolução*. Coord. J. M. Brandão de Brito. Lisboa: Editorial Notícias, p. 101.

tração local), originando confrontos nas localidades onde ocorreram devido à resistência que os párocos (secundados por paroquianos) ofereceram aos ocupantes. Enquanto os salões paroquiais eram cobiçados por proporcionarem um espaço de reunião, muitas vezes o único disponível na localidade<sup>8</sup>, as tentativas de ocupação dos seminários eram alegadamente justificadas pelo problema habitacional das populações residentes na área envolvente do edifício (Seminário dos Olivais, em maio de 1974)<sup>9</sup> e pelas condições de ensino da população estudantil da região (Seminários de Almada e Funchal, em novembro de 1974, e do colégio de Proença-a-Nova, em janeiro de 1975). O patriarca de Lisboa, D. António Ribeiro, e os reitores dos seminários desenvolveriam uma estratégia concertada com o Governo e com as autarquias locais, concordando em ceder parte das instalações para o usufruto das comunidades. Os assaltos aos seminários foram reprovados pelas entidades políticas e pelo MFA, tendo o Comando Operacional do Continente (COPCON) intervindo para dispersar os ocupantes (seminários dos Olivais e Almada). Ao contrário do que sucedera na I República, o património da Igreja Católica seria preservado pelo Estado.

Nos períodos pré-eleitoral e eleitoral, que antecederam as eleições para a Assembleia Constituinte, correspondentes aos meses de outubro de 1974 a abril de 1975, o ambiente de contestação à hierarquia eclesiástica recrudesceu com virulência.

Os ataques emanaram sobretudo dos partidos de extrema-esquerda e de militantes do PCP. Dos meios militares da 5.ª Divisão do Estado-Maior General das Forças Armadas (EMGFA), da Armada e do COPCON (defensores de formas, centralizadoras ou basistas, de “democracia popular”) também partiram demonstrações de adversidade em relação ao que estes atores históricos chamavam “o clero reaccionário”. Os ataques eram sustentados por duas acusações: uma, esgrimida no início da revolução, a de que os bispos haviam pactuado com a ditadura salazarista, e outra nova, a de que a Igreja movia oposição à democratização do país, aliando-se às forças da “reacção”<sup>10</sup>. Dois momentos sintetizam este clima: um, a vigilância militar por forças do COPCON ao santuário de Fátima, por ocasião da peregrinação do 13 de outubro de 1974, a qual alegadamente serviria para enfrentar “forças reaccionárias” que preparavam um atentado bombista<sup>11</sup>. Outro, a interceção do arcebispo de Braga, D. Francisco Maria da Silva, no aeroporto de Lisboa por militares do COPCON, que o revistavam e despiram, na sequência de uma denúncia anónima que indicava que o prelado, de partida para o Brasil, levava armas e grande quantia de dinheiro.

Perante a multiplicação de sinais de radicalização ideológica na sociedade e a deterioração do clima religioso, o episcopado abandonaria a estratégia de con-

<sup>8</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A Igreja na Revolução em Portugal (1974-1982)*, p. 79.

<sup>9</sup> Cf. *25 Abril – Novembro 25. Textos cristãos*. Lisboa: Ulmeiro, 1977, p. 95-98.

<sup>10</sup> Cf. Paula Borges Santos – *Igreja Católica, Estado e Sociedade, 1968-1975*, p. 147-148.

<sup>11</sup> Cf. *Diário de Notícias*, 11 de outubro de 1974, p. 5; *República*, 12 de outubro de 1974, p. 10.

tenção que seguira até aí. Os bispos assumiriam uma atitude reativa face ao aproveitamento, em determinados setores da sociedade, do potencial de polarização da «questão religiosa», ao mesmo tempo que começariam a denunciar a atuação do poder político-militar. A viragem do comportamento da hierarquia eclesiástica no seu relacionamento com a classe política dirigente ficava assinalada na primeira comunicação dos bispos após a realização das eleições para a Constituinte, a nota pastoral datada de 14 de junho de 1975. Nesse documento, os bispos não se limitavam a valorizar o modelo político da democracia representativa, como até aí tinham feito, mas estabeleciam-no como o único curso admissível do processo democratizador do país. Com esta tomada de posição, as autoridades religiosas afrontavam diretamente o poder político-militar, numa crítica sem precedentes à ação governativa do PCP e à atuação do COPCON e da 5.<sup>a</sup> Divisão do EMGFA<sup>12</sup>.

Na realidade, os III, IV e V Governos Provisórios, apesar de garantirem que procuravam evitar confrontos com a Igreja Católica e que mantinham inalterado o seu procedimento quanto às manifestações organizadas da vida religiosa, oscilavam entre a tomada de posições desfavoráveis e favoráveis aos interesses da Igreja. O principal motivo para essas oscilações residia na dificuldade do poder político encontrar uma solução para o “caso Rádio Renascença”.

No conflito que envolveu a emissora católica, o qual se desenrolou entre abril de 1974 e dezembro de 1975, colocou-se o problema da liberdade religiosa<sup>13</sup>, mediante a discussão instalada sobre o direito da Igreja Católica ter ou não ter meios de comunicação social próprios. Por outras palavras, esteve em causa o reconhecimento da capacidade de utilização de um bem próprio da Igreja, a emissora católica, para o prosseguimento das suas atividades e fins. Tratava-se de aceitar ou não que a Igreja tivesse uma presença autónoma no espaço público, através de uma estação de rádio de que era proprietária, tendo direito de a gerir livremente, sem qualquer tutela sobre a sua orientação ideológica. Esse direito estava salvaguardado quer pela Concordata, quer pela lei de liberdade religiosa de 1971. Quando a luta travada em torno da Rádio Renascença (RR) pôs em causa o exercício desse direito – o que sucedeu depois da greve de fevereiro de 1975 – colocou-se o problema da definição da autonomia e da organização da Igreja Católica no quadro da nova sociedade democrática. Esse foi ainda o momento em que o conflito ultrapassou a esfera interna e privada, a da empresa, para se desenvolver num circuito externo e público, transformando-se numa questão política que polarizaria a opinião pública.

O conflito na rádio católica fora iniciado em 30 de abril de 1974 – quando os trabalhadores do setor radiofónico da emissora haviam entrado em greve e ocupado a redação, depois de o Conselho de Gerência da emissora ter proibido a transmissão das reportagens da chegada a Portugal de Álvaro Cunhal, Mário Soares e alguns músicos de intervenção, e de um jornalista ter sido ameaçado de despedi-

<sup>12</sup> Cf. CEP – Nota Pastoral sobre o momento presente da vida portuguesa. In CEP – *Documentos Pastorais 1967-1977*, p. 183-190.

<sup>13</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – A Liberdade Religiosa na História Contemporânea de Portugal. In *Liberdade Religiosa. Realidade e Perspectivas: Actas das V Jornadas de Direito Canónico*. Coord. M. Saturnino Costa Gomes. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de Direito Canónico, 1998, p. 41.

mento depois de ter divulgado um comunicado da Agência Nova China – e, rapidamente, se transformou num conflito político-ideológico.

Os trabalhadores ocupantes haviam favorecido essa dimensão ao defenderem a natureza laboral do confronto, ao invocarem os direitos democráticos e a legitimidade revolucionária para atacarem um modelo de gestão que associavam à ordem política derrubada. Também a entidade patronal concorrera para essa expressão do conflito ao considerar que a contestação a esse modelo resultava do clima socio-político vivido e de uma difusa vontade atacante da legitimidade da instituição eclesial.

Desde o início, o poder político-militar acompanharia o confronto entre trabalhadores da RR e a entidade patronal. Goradas várias mediações para que fosse alcançado um entendimento nas negociações entre as partes (em que participaram delegados do MFA e delegados ministeriais), o IV Governo Provisório, em abril de 1975, admitiria a hipótese de nacionalizar a rádio católica, hesitando, porém, sobre a forma de implementar esse projeto<sup>14</sup>. A hesitação do Governo advinha de, em simultâneo, ser ponderada a hipótese de devolução da estação ao Patriarcado, dada a pressão das autoridades religiosas, secundada por uma ampla mobilização do campo católico, para que fosse adotada essa solução. Admitindo a existência de «pressões diplomáticas» para que se «desintervencionasse» a RR e esta fosse entregue às entidades proprietárias, no final de maio, o Executivo, através do ministro da Comunicação Social, Correia Jesuíno, chegaria a aconselhar os trabalhadores ocupantes a «abandonar a luta» que travavam<sup>15</sup>. Face à possibilidade de concretização daquelas medidas, alguns trabalhadores da atividade radiofónica da rádio católica, decidir-se-iam pela radicalização do seu protesto, promovendo em 27 de maio a ocupação com laboração dos estúdios de Lisboa e do centro emissor de Benfica.

Na sequência daquela ação, ocorreria, em 18 de junho de 1975, frente ao Patriarcado de Lisboa, uma manifestação de apoio aos trabalhadores ocupantes, fomentada por associações sindicais do setor da comunicação social e apoiada pela UDP e pelas secções regionais de Lisboa do MES e da ORPC-ML<sup>16</sup>, e uma contra-manifestação, de iniciativa de «um grupo de cristãos» desconhecidos que pretendiam demonstrar solidariedade para com as autoridades religiosas, no tocante à condução que estas faziam do processo de reclamação da emissora católica<sup>17</sup>. No seu decurso, manifestantes e contramanifestantes acabariam por se confrontar com violência, primeiro através de insultos, depois pelo apedrejamento dos primeiros

<sup>14</sup> Cf. Manuel de Almeida Trindade – *Memórias de um bispo*. Coimbra: Coimbra Gráfica, 1993, p. 341-344; *Diário de Notícias*, 7 de abril de 1975, p. 1-2.

<sup>15</sup> Cf. *Diário de Lisboa*, 24 de maio de 1975, p. 11; *Expresso*, 7 de junho de 1975, p. 4. O responsável pela tutela da Comunicação Social proferia tais declarações dias depois de um encontro no Vaticano entre D. António Ribeiro e o Papa Paulo VI. A notícia, publicada no jornal *Expresso*, sobre esse encontro não fornece indicações sobre a sua data concreta, nem sobre os assuntos abordados na audiência, embora saliente que o problema da Rádio Renascença havia certamente sido discutido.

<sup>16</sup> Cf. *Diário de Notícias*, 16 e 18 de junho de 1975, respetivamente p. 6 e p. 10; *Diário de Lisboa*, 18 de junho de 1975, p. 5; Nelson Ribeiro – *A Rádio Renascença e o 25 de Abril*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, p. 84-85.

<sup>17</sup> Cf. Miguel de Araújo – *Dicionário Político: Os Bispos e a Revolução de Abril*. Lisboa: Ispagal, s.d., p. 210.

aos segundos e pelo arremessar de pedras à residência episcopal. Os contramaneifestantes refugiar-se-iam no interior do Patriarcado – 38 estavam feridos, e, ao defenderem-se, tinham provocado ferimentos a um militante da UDP. Prevendo confrontos naquela ocasião, a Polícia Militar e a PSP tinham colocado sob vigilância o Campo Santana, contudo, perante o aumento da tensão no recinto, o COPCON haveria de destacar forças do RALIS e do RIOQ para o local. Na tentativa de conter as reações mais violentas, essas forças militares disparariam tiros para o ar. Como, porém, os manifestantes não desmobilizavam, o comandante do COPCON, Otelo Saraiva de Carvalho, procurou negociar a saída dos contramaneifestantes sitiados e pediu reforços para o local. A dificuldade estava na exigência que faziam os manifestantes de se proceder à identificação dos contramaneifestantes como condição para permitirem a evacuação dos feridos graves. Pretendiam que as mulheres e os menores de 16 anos fossem conduzidos a casa depois de identificados pelo COPCON e que os homens fossem conduzidos a uma unidade militar, para serem aí identificados. Depois de horas de negociação, entre os refugiados no interior do Patriarcado (e também o bispo de Lisboa, aí presente) e os manifestantes, mediadas por Otelo, às 05h00 do dia seguinte, seriam iniciadas as primeiras evacuações, tendo todavia o transporte dos sitiados sido feito por carrinhas militares descobertas, que permitiram fotografar os cristãos e desferir-lhes novamente insultos pela multidão que permanecia na rua. Tais condições seriam contestadas pelas pessoas que restavam no interior da residência episcopal e as últimas evacuações, que terminariam apenas às 13h30, seriam feitas em carrinhas cobertas.

Os acontecimentos ocorridos em frente do Patriarcado suscitaram a discussão pública sobre a existência ou não de uma “questão religiosa” no País e tiveram diversas consequências: 1º) a hostilidade dirigida contra o cardeal-patriarca, embora extensível ao conjunto do episcopado, mobilizaria a grande maioria do laicado e do clero diocesano em defesa da causa da RR, em sentido restrito, e da liberdade religiosa, em sentido amplo, 2º) o pronunciamento de quase todos os partidos políticos sobre o caso, com o estabelecimento de dois alinhamentos distintos sobre a natureza do processo da RR e sobre o problema da liberdade de informação, provocou a agudização das lutas partidárias, 3º) as repercussões internas e internacionais dos incidentes obrigaram o Executivo e o Conselho da Revolução (CR) a procurarem uma resolução para o conflito da rádio católica, tendo-se avolumado, na sequência das ações desenvolvidas por esses centros decisores, a crise governamental que culminaria com a queda do IV Governo Provisório.

Quanto à primeira consequência: a manifestação de apoio aos ocupantes da RR reverteu, paradoxalmente, em benefício da hierarquia eclesiástica, na medida em que lhe permitiu estreitar os laços com os crentes e aprofundar um clima de unidade. A partir desta altura, a emissora católica deixaria de se constituir como objeto de conflitualidade interna ao catolicismo português. As críticas ao procedimento do episcopado no processo da RR cessariam, à exceção dos Cristãos pelo Socialismo (CPS), os únicos que se manteriam, nos meses seguintes, solidários com os trabalhadores ocupantes.

Sobre a segunda consequência: a manifestação favoreceu a definição das forças políticas perante o processo da RR e no movimento de solidariedades gerado pode ver-se a concorrência entre duas ordens de legitimidade: a das autoridades religiosas, defendida pelos partidos moderados e de direita (PS, PPD, CDS, PPM, PDC), e a dos ocupantes, reclamada pelas formações partidárias esquerdistas (MDP/CDE, MES, LUAR, UDP). O PCP pode ser associado a este último núcleo, embora a sua posição fosse sustentada por argumentos que diferem dos da extrema-esquerda. Para o PS, o PPD e o CDS os incidentes registados em frente do Patriarcado traduziam um atentado à liberdade de informação e à liberdade religiosa. Na ótica do PS e do PPD, o direito do episcopado à orientação da emissora católica era inserido na problemática da afirmação do valor público da religião, que defendiam não se reduzir às atividades culturais, mas contemplar a divulgação da sua doutrina e a prestação de serviços. Entre o PPD e o PS existia, no entanto, uma diferença assinalável: o PPD admitia a possibilidade da Igreja Católica possuir meios de comunicação social próprios, enquanto os socialistas defendiam a nacionalização da radiodifusão, concebendo, todavia, que a Igreja usufruísse de tempos de antena numa empresa pública de rádio, para realizar a sua missão de evangelização. Esta posição do PS testemunhava a articulação que no interior do partido se procurava estabelecer entre a valorização da natureza laica do Estado (princípio defendido pelos setores socialistas laicos e republicanos) e a necessidade de preservar a utilidade social da religião e das atividades dela decorrentes. O CDS caracterizava o conflito entre os trabalhadores da RR e a entidade patronal como sendo de natureza ideológica e esclarecia o seu alheamento em relação à organização da contramanifestação (em respostas às alegações da UDP). PPD e CDS criticavam ainda a incapacidade revelada pelos poderes constituídos na resolução do processo da rádio católica. O PS optaria por apelar ao CR e ao Governo no sentido de ser imposto o respeito pela liberdade de informação. Ao lado das autoridades religiosas, colocar-se-iam também o PDC e o PPM, protestando contra as limitações infligidas à liberdade de expressão e denunciando a arbitrariedade da atuação dos trabalhadores ocupantes. Para as forças políticas que apoiavam os trabalhadores ocupantes da RR, a legitimidade da manifestação realizada no Campo Santana decorria da natureza laboral do conflito que opunha os ocupantes à entidade patronal daquela estação. Os episódios do dia 18 de junho serviriam ainda para acicatar o confronto entre socialistas, comunistas e organizações de extrema-esquerda. Escamoteando as acusações de que a manifestação realizada junto do Patriarcado havia configurado um atentado à liberdade religiosa, o MDP/CDE, o MES, a LUAR e a UDP responsabilizavam o PS por explorar a ideia junto da opinião pública nacional e internacional de que estava a ser movida uma perseguição à Igreja Católica no País. O PCP, embora se solidarizasse com a luta dos trabalhadores da RR, salientava que as reivindicações profissionais reclamadas por estes não deveriam «ser confundidas com qualquer questão religiosa». Com esta tomada de posição, os comunistas distanciavam-se do radicalismo anticlerical da extrema-esquerda, ao mesmo tempo que procuravam neutralizar os efeitos do discurso socialista.



Quanto à terceira consequência: os constrangimentos decorrentes da atuação do COPCON, durante as concentrações junto do Patriarcado, com prejuízos na manutenção da ordem pública, o aproveitamento político que dos acontecimentos de 18 de junho procuram retirar as diferentes forças partidárias, e a publicidade negativa que a divulgação daqueles incidentes no estrangeiro (particularmente nos meios católicos internacionais) acarretara para os governantes portugueses, funcionaram como fatores de pressão sobre o Governo e o CR no sentido de solucionarem com celeridade o caso da Emissora Católica. No final de junho, o CR comunicava ao episcopado que a Emissora Católica lhe seria restituída, enquanto o Executivo garantia o cumprimento dessa resolução até 1 de julho; incumbindo para o efeito o comandante do COPCON de assegurar a intervenção das forças militares na RR, na eventualidade de os ocupantes não abandonarem o local. Perante o primeiro-ministro, Vasco Gonçalves, Otelo acataria a decisão governamental. Todavia não executaria as ordens recebidas e adotaria pela segunda vez, desde os acontecimentos de 18 de junho, um comportamento favorável aos ocupantes, permitindo que estes não abandonassem as instalações da empresa e constituíssem, junto das instalações da empresa no Chiado e nos centros emissores de Benfica e da Lousã, piquetes de vigilância, formados por populares, dispostos a resistirem à evacuação. Também operários da Lisnave, da Setnave e da OGMA e formações partidárias de extrema-esquerda, como a FEC-ML, o MES, a LUAR, o PRP-BR e a UDP, condenaram a determinação do Executivo e convidaram os seus militantes a manifestarem-se nas imediações dos estúdios da RR. Singular seria a posição do MRPP. Apesar de considerar que os ocupantes da RR tinham escolhido «um caminho justo: o do controlo dos trabalhadores sobre os órgãos de informação», os militantes daquele partido alertavam para a possibilidade de esses elementos pretenderem facilitar, com aquela ação, a criação de um monopólio de controlo dos principais meios de comunicação social pelo PCP. Nesse sentido, observavam que o processo da RR servia apenas para desviar as atenções dos trabalhadores «do ponto onde o ataque deveria ser lançado: os órgãos sustentados pelo Estado (*O Século*, *Diário de Notícias*, Radiotelevisão Portuguesa (RTP), Emissora Nacional (EN), *Diário de Lisboa*)»<sup>18</sup>.

A dificuldade do poder político-militar em pôr cobro à ocupação da RR resultaria, porém, de novas clivagens entre os três centros de poder (Governo, CR e COPCON), que motivariam a inversão da decisão tomada sobre a emissora católica e a sua substituição pela ideia de criação de uma nova «comissão administrativa para a gerência da empresa, até à nacionalização das frequências de rádio e das empresas emissoras nacionais», muito embora se garantisse «desde já a utilização pela Igreja e por outras correntes de opinião da rádio nacionalizada»<sup>19</sup>.

As contradições do Executivo e do CR quanto ao destino da rádio católica contribuiriam para a insolubilidade do confronto e, sobretudo, para a instauração do questionamento da presença pública do catolicismo na sociedade. A questão seria colocada, sobretudo, por formações partidárias da extrema-esquerda – em

<sup>18</sup> Paula Borges Santos – *Igreja Católica, Estado e Sociedade, 1968-1975*, p. 207-222.

<sup>19</sup> *O Século*, 4 de julho de 1975, p. 1-2.

especial a UDP ou o PRP, que, desde maio de 1975, haviam passado a liderar a luta dos ocupantes da RR, depois de aproveitarem o crescente isolamento desses e os retrocessos do seu processo reivindicativo – cujo projeto político promovia o combate à influência da religião na sociedade e uma dinâmica de organização revolucionária dos órgãos de poder popular, que deveria substituir o aparelho do Estado.

Nessas circunstâncias, o processo da RR adensaria ainda, ao longo do mês de julho, a conflitualidade social e também o confronto político-militar entre a “esquerda revolucionária” e as forças moderadas. As ações transgressoras da legalidade, cometidas pelos ocupantes da emissora católica, exporiam a incapacidade do Estado de evitar a desagregação da disciplina nas Forças Armadas e a perda do monopólio da violência. Para o PCP, a aliança daquelas formações de extrema-esquerda aos ocupantes da RR constituía uma dificuldade maior, uma vez que enquanto partido da coligação governamental, ver-se-ia apertado entre uma atitude de não condenação das ações desencadeadas pelos trabalhadores e uma reação à estratégia de combate que lhe moveriam, no “verão quente”, os partidos moderados, o grupo dos «nove» e uma larga mobilização católica.

As decisões contraditórias tomadas pelo poder político-militar seriam exploradas também pelo PS. A partir do final de junho e inícios de julho, o líder socialista, Mário Soares, chamaria a si a defesa da RR, comparando a situação da emissora à do jornal *República* e associando-os ao problema da liberdade de informação<sup>20</sup>. Para o episcopado, o paralelo estabelecido no discurso de Soares era duplamente vantajoso. Por um lado, vinha confirmar as denúncias sustentadas pela Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) de que o conflito ocorrido na RR não era um caso isolado no panorama da comunicação social portuguesa, ao mesmo tempo que reforçava a ideia de que o que estava em causa era o direito de gestão das autoridades religiosas sobre o seu património (no caso concreto, a emissora católica). Por outro lado, significava que o episcopado passara a dispor do contributo do principal partido moderado para defender, no plano político, aquela causa. O PS beneficiava com a manifestação dessa disponibilidade, na medida em que era uma forma de sintonizar os católicos, que gravitavam na esfera de influência das forças partidárias moderadas, com a estratégia do partido de combate ao Executivo de Vasco Gonçalves. A 10 de julho, na sequência do lançamento do primeiro número do *República*, sob a nova direção e elaborado por uma redação afeta à comissão de trabalhadores, os ministros socialistas abandonavam o Governo, seguidos pela saída do PPD no dia 16. Nos dias seguintes, o PS organizaria manifestações em todo o País contra o primeiro-ministro, sendo que na última, realizada em Lisboa, junto à Fonte luminosa, Soares pediria formalmente a demissão de Vasco Gonçalves<sup>21</sup>.

Associado ao processo de falência de autoridade do Estado, o “caso Rádio Renascença” acabou por contribuir para a erosão do IV Governo Provisório, além de permitir ao PS consolidar a rutura da coligação governamental, num gesto que viria a favorecer o reforço da frente político-militar moderada, empenhada em in-

<sup>20</sup> Cf. *Tempo*, 17 de julho de 1975, p. 7.

<sup>21</sup> Cf. Josep Sánchez Cervelló – *A Revolução Portuguesa e a sua influência na transição espanhola (1961-1976)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 236.

viabilizar o V Governo, liderado novamente por Vasco Gonçalves. Nesse contexto, de progressivo decréscimo da hegemonia do PCP, a resistência ao poder gonçalvista cristalizou-se ainda, de forma expressiva, em torno da Igreja Católica, com a RR a transformar-se num símbolo da luta pelo projeto político de uma democracia pluralista. As manifestações religiosas em defesa do pluralismo político, ocorridas durante o “verão quente”, contra o controlo do aparelho de Estado pelo PCP e os projetos de “poder popular” foram emblemáticas sobre esse aspeto. Realizadas ao Domingo, em algumas sedes diocesanas do Norte e Centro de Portugal, em julho e agosto de 1975, organizadas quer por figuras destacadas do laicado local, quer por membros do clero diocesano, com o assentimento do bispo residente, essas manifestações corporizaram um movimento, promovido em nome da defesa da liberdade religiosa, no qual diversos setores do campo católico utilizaram a sua identidade religiosa como forma de reação contra a situação de radicalização política vivida no País. A legitimidade dessa mobilização católica era destacada pelo próprio Conselho Permanente do Episcopado (CPE) que nela via «a manifestação legítima, e até necessária, do protesto contra a violentação das consciências, a ofensa de direitos, a destruição dos valores, os atentados contra a economia e os atropelos da legalidade». Para a legitimação desse movimento concorreu também, em diversos círculos católicos, a ideia de perseguição movida à Igreja Católica. A configuração da perseguição religiosa remetia para o perigo do comunismo que, ao persistir como uma das grandes preocupações no universo do catolicismo hegemónico, justificava o empenhamento dos católicos naquelas manifestações em atitude de oposição à ação dos comunistas<sup>22</sup>.

O procedimento governamental que determinou o encerramento definitivo do processo da emissora católica – a destruição à bomba do centro emissor de Benfica da Rádio Renascença (tomado pelos ocupantes e por apoiantes do “poder popular”) pelo VI Governo Provisório, em 7 de novembro de 1975; seguido de um duro processo negocial entre o Governo e a administração da RR (onde voltou a ser colocada a hipótese de nacionalização da estação), que culminou com a restituição da emissora católica à sua entidade proprietária em 28 de dezembro de 1975 – revelou, por fim, a importância que o poder político atribuía à Igreja Católica na estabilização do regime democrático. Para poder contar com a cooperação da Igreja institucional na pacificação social e assegurar que a religião deixaria de se constituir como um elemento polarizador ou divisor (como o “caso Rádio Renascença” demonstrara ser possível), o Estado cedeu em limitar a sua vontade de promover a laicização da sociedade no domínio concreto da comunicação social. No discurso da classe política dirigente essa disposição foi sustentada por dois argumentos: a afirmação de uma valorização sociológica do catolicismo, dado ser considerado a religião da maioria dos portugueses, e o reconhecimento da utilidade social da religião.

Para a hierarquia eclesiástica, a restituição da emissora católica significou o sucesso de uma estratégia de resistência conduzida contra as ingerências externas,

<sup>22</sup> Cf. Paula Borges Santos – *Igreja Católica, Estado e Sociedade, 1968-1975*, p. 226-231; CEP – Nota Pastoral de condenação de certas expressões de violência. In CEP – *Documentos Pastorais 1967-1977*, p. 346.

nomeadamente por parte de algumas forças políticas e do próprio Estado, exercidas sobre uma propriedade da Igreja. O procedimento das autoridades religiosas, onde se destacou, pela sua centralidade, a atuação de D. António Ribeiro, colocara o Estado perante a necessidade concreta de coadunar o novo “paradigma socialista”, saído da revolução, com autonomias e espaços próprios da sociedade, que o precediam e tinham de ser acomodados, sem grandes ruturas, no novo regime político. Ao não abdicarem do direito de propriedade sobre a Rádio Renascença e ao recusarem sujeitar-se ao que o Estado estivesse disposto a conceder unilateralmente, os bispos abriram uma importante brecha na propensão estatizante dos dois principais partidos com representação nos Governos Provisórios (PCP e PS), relutantes em reconhecerem à Igreja o direito de esta ter meios de comunicação social próprios. Do mesmo passo, confrontaram essas forças político-partidárias com a exigência de salvaguarda da “paz concordatária”.

O nível de consenso alcançado entre o episcopado e o poder político quanto ao estatuto da rádio católica contribuiu diretamente para a erradicação do potencial de clivagem religiosa no momento da normalização do processo revolucionário e foi garante de que a autonomia da Igreja e a liberdade religiosa se encontravam finalmente salvaguardadas pelas autoridades do regime democrático.

### **Considerações finais**

No contexto da mudança de regime por via revolucionária, os princípios da separação e da liberdade religiosa revelaram ter uma capacidade de resistência e de adequação, que justifica que tenham sido inscritos e plenamente desenvolvidos, mais tarde, no corpo da Constituição de 1976 (art. 41.º).

Todavia, a propulsão do processo revolucionário, que se seguiu ao golpe militar de 25 de abril de 1974, criou especiais dificuldades ao entendimento do que podiam ser as manifestações de liberdade religiosa no país. Em diversas circunstâncias, o primado da lei foi posto em causa, tendo, em seu lugar, sido promovida uma legitimidade revolucionária, com que diversos agentes históricos daquele período (partidos políticos, setores militares e até civis) procuraram imbuir-se de autoridade e justificar os seus projetos político-ideológicos variados, os quais remetiam para diversos tipos de regime a consolidar.

O maior consenso quanto à liberdade religiosa assentou no reconhecimento da liberdade de culto, tanto privado como público. Desde logo, no espectro partidário havia uma aceitação dessa dimensão, desde o PCP ao CDS, donde se excluía apenas as formações partidárias de extrema-esquerda. A dificuldade dos novos decisores políticos respeitou, assim, a outra manifestação de liberdade religiosa: a liberdade de organização das confissões religiosas. Nesse sentido, foi a Igreja Católica confrontada com o cenário de privação da sua organização no espaço público – em concreto, no que envolveu a utilização, para a prossecução dos seus fins, de um bem de que era proprietária –, numa contradição com o que o direito interno e o acordo concordatário lhe permitiam.

Até ao esclarecimento da posição do poder político-militar sobre esta dimensão de liberdade religiosa (a autonomia de organização e de funcionamento), que,

como atrás se explicou, aconteceu com a solução final encontrada para a Rádio Renascença, o Estado oscilou pois entre assumir, na sua relação com as confissões religiosas e particularmente com a Igreja Católica, um regime de liberdade religiosa ou um regime de tolerância.

A nova correlação de forças saída do 25 de novembro de 1975, em que a vitória seria hegemonizada no âmbito militar pela facção moderada e no âmbito civil-partidário pelo PS, beneficiou a recuperação da força da legalidade e permitiu que progressivamente se desse o retorno à normalidade. Nessas circunstâncias, o poder político-militar demonstraria capacidade para, na sua relação com a Igreja Católica, proceder em conformidade com os princípios da liberdade religiosa e da separação, mas também com o regime concordatário vigente. A nova Constituição, que entraria em vigor a 25 de abril de 1976, refletiu essa evolução, estabelecendo a passagem para um novo ciclo no relacionamento do Estado com as Igrejas, em muito devedor do recebimento a nível constitucional dos parâmetros da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Aí se superou o sistema de cooperação com uma única confissão religiosa, no qual existiam restrições à liberdade religiosa, para dar acolhimento a um sistema diferente de relações de cooperação com todas as confissões, onde não foram colocados quaisquer limites específicos à liberdade religiosa<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Sobre a tutela da liberdade religiosa no regime da Constituição de 1976, consulte-se: Jorge Miranda – A Concordata e a ordem constitucional portuguesa, p. 79-81; Paulo Pulido Adragão – *A Liberdade Religiosa e o Estado*. Coimbra: Almedina, 2002, p. 363-366.



# QUESTÕES SOCIAIS, CULTURAIS E MISSIONÁRIAS








---

## A QUESTÃO RELIGIOSA EM ANGOLA. NORTON DE MATOS E AS MISSÕES

HELENA PINTO JANEIRO \*

 <https://orcid.org/0000-0002-3617-7348>

### 1. Estado da arte, objeto e fontes

A questão religiosa é um tema incontornável no estudo da I República em Angola, época em que o anticlericalismo ganha uma especial relevância política. As zonas de sombra a envolver a questão religiosa nos primeiros tempos da I República em Angola são, no entanto, ainda extensas, tal como, aliás, acontece com muitas outras variáveis da história da então colónia portuguesa<sup>1</sup>.

Quando falamos de questão religiosa referimo-nos em especial à frente missionária, com fundas implicações políticas, por tudo o que, nos inícios do século XX, significava a rede missionária num território vastíssimo que a administração colonial estava longe de controlar efetivamente na sua totalidade<sup>2</sup>. Na verdade, indo muito para além da sua função primeira de proselitismo religioso, «a missão era o único meio de ocupação política que acumulava o papel de escola, centro industrial e agrícola, posto médico e até de cidadela»<sup>3</sup>.

Sobre as missões durante a I República existe, é verdade, uma considerável literatura memorialística de figuras de primeiro plano, quer do Estado quer da Igreja Católica em Angola, quer alguma literatura crítica, a par de um notável labor de publicação de fontes, da responsabilidade sobretudo de missionários do Espírito Santo, congregação a que pertencia a grande maioria das missões católicas em Angola

---

\* Doutoranda em História Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa. Membro do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> A melhor síntese sobre a I República em Angola, integrada embora num âmbito cronológico mais alargado, continua a ser o capítulo de Aida Faria Freudenthal – Angola. In *Nova História da Expansão Portuguesa*. Vol. XI: *O império africano 1890-1930*, ed. A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Estampa, 2001; veja-se, ainda: Maria da Conceição Neto – A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o indigenato. *Ler História*, 59 (2010); e *A primeira República e as Colónias Portuguesas*. Ed. José Miguel Sardica. Lisboa: EPAL/CEPCEP-UCP, 2010.

<sup>2</sup> Veja-se os mapas da ocupação portuguesa de Angola em 1906 e 1911, de R. J. Hammond, em A. H. de Oliveira Marques – *História de Portugal*. Vol. III, 2. Lisboa: Palas, 1981, p. 155-156.

<sup>3</sup> Maria Emília Madeira Santos; Maria Manuel Ferraz Torrão – Missões religiosas e poder colonial no século XIX. In *Missionação portuguesa e encontro de culturas: actas*. Vol. 4: *Missionação. Problemática geral e sociedade contemporânea*. Braga: UCP, 1993, p. 88.

durante a época considerada<sup>4</sup>. No que respeita ao campo protestante, contamos igualmente com relatos e estudos de protagonistas, coevos ou imediatamente posteriores, e com literatura crítica sobre algumas das muitas das igrejas protestantes ali presentes<sup>5</sup>. Não obstante, é difícil obter um panorama global fiável, até porque não abundam quer os trabalhos académicos sobre este período quer os dados objetivos sobre vários aspetos das múltiplas frentes missionárias cristãs. O projeto republicano das missões civilizadoras laicas está igualmente ainda pouco estudado, à parte de alguns trabalhos pioneiros, embora focados sobretudo em Moçambique<sup>6</sup>. O único texto a abordar em simultâneo e de forma comparada as três vertentes das missões na I República – a católica, a protestante e a laica – é um vetusto opúsculo de Borges Grainha que com mais propriedade pode ser considerado fonte histórica do que literatura crítica<sup>7</sup>.

Com o nosso artigo, trazemos à colação, no âmbito de uma investigação em curso sobre José Norton de Matos, alguns dados preliminares e pistas de interpretação sobre como este político republicano, que por duas vezes governou Angola (1912-1915 e 1921-1924), encarou a questão missionária, na sua tripla vertente: católica, protestante(s) e laica.

Tentaremos perceber como a legislação sobre matéria missionária, produzida quer na metrópole, quer na colónia, terá sido aplicada em Angola ao mais alto nível. Às fontes oficiais (dos governos central e local, do Bispado de Angola e Congo, da Santa Sé e do *Internacional Missionary Council*) juntamos documentos de natureza mais privada – de políticos e de missionários católicos e protestantes – que ajudam a iluminar a política missionária dos governos de Norton de Matos.

Trataremos, portanto, de uma realidade colonial vista pelo lado do colonizador, mais especificamente, pelas elites políticas e eclesiásticas, produtoras das fontes

<sup>4</sup> Cf. *Spiritana Monumenta Historica: Series Africana 5 Angola*. Vol. V: 1904-1967. Ed. António Brásio. Pittsburgh, Pa/Louvain: Duquesne University Press/Editions E. Nauwelaerts, 1971; J. Alves Correia – As missões religiosas ultramarinas e a lei republicana portuguesa. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. 3ª série. 12 (1935); Manuel Alves da Cunha – *Missões Católicas de Angola*. Separata de «Generalidades sobre Angola para o 1º Cruzeiro de Férias às Colónias Portuguesas». Luanda: Imprensa nacional da colónia de Angola, 1935; Manuel Nunes Gabriel – *Angola: Cinco Séculos de Cristianismo*. Queluz: Literal, 1978; Luís Alfredo Keiling – *Quarenta anos de Africa*. Braga: Missões de Angola e Congo, 1934; Cf. João Evangelista de Lima Vidal – *Por Terras de Angola*. Coimbra: F. França Amado, 1916.

<sup>5</sup> Cf. Lawrence W. Henderson – *A Igreja em Angola: Um Rio Com Várias Correntes*. 2ª ed. S.l.: Além Mar, 2001; F. James Grenfell – *História da Igreja Baptista em Angola 1879-1975*. Queluz: Baptist Missionary Society, 1998; Didier Péclard – *État colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola, 1920-1975: aux racines sociales de l'UNITA*. Paris: Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2005.

<sup>6</sup> Cf. Ana Isabel Madeira – Popular education and republican ideals: the Portuguese lay missions in colonial Africa, 1917-1927. *Paedagogica Historica*. 47:1-2 (2011); Amadeu Gomes Araújo – A República e a laicização das missões. *Igreja e Missão*. 213 (2010) 83-129.

<sup>7</sup> Cf. M. Borges Grainha – *As missões em Angola e Moçambique: Resumo histórico e um plano missionário*. Sernache do Bomjardim: Tip. do Instituto de Missões Coloniais, 1920.

de que nos pudemos socorrer para escrever esta história, o que não significa necessariamente devedora de uma visão dicotômica, muito pelo contrário<sup>8</sup>.

## 2. Panorama missionário em Angola entre a Monarquia e a I República

No final da Monarquia existiam em Angola cerca de 27 missões católicas e pouco mais de 30 de várias denominações protestantes<sup>9</sup>. Entre estas últimas, entre as de maior expressão encontram-se: as batistas inglesas, no Norte; as metodistas americanas no corredor Luanda-Malange; e as congregacionais norte-americanas e canadianas na faixa central de Angola, no interior de Benguela. Às missões estavam ligados um número muito maior de “estações” ou “postos” que, além do trabalho catequético asseguravam uma incontornável rede de estabelecimentos de ensino e saúde. Os dados de que dispomos, embora parcelares e nem sempre em anos coincidentes, ajudam, ao menos, a fornecer uma ordem de grandeza do número de alunos que frequentam as suas escolas: 7345 nas missões batistas e congregacionistas (em 1910), a que há ainda que juntar os alunos das escolas metodistas. Já os alunos nas missões católicas são, em 1911, 8944<sup>10</sup>.

Se as missões protestantes são financiadas por associações de leigos dos países de origem dos missionários, as católicas são-no pela Santa Sé e pelo Estado português. A Monarquia Constitucional, fortemente anticongregacionista, aposta na formação de padres seculares para as colónias no Colégio das Missões Ultramarinas, em Cernache do Bonjardim, que considera funcionários públicos. O superior do colégio é nomeado pelo Governo, ouvido o Conselho Ultramarino, de acordo com a Lei de 1856 que institui o colégio<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Como lembra Didier Plécard, os africanos não se limitaram a ser objetos passivos da missão cristã, sendo frequentemente também protagonistas da mesma. Por outro lado, tanto os missionários como os governantes coloniais estão longe de ter agido como uma mera encarnação ocidental, como que suspensa em África: «Les sociétés coloniales étaient des sociétés de frontières, au long desquelles les Occidentaux, qu'ils aient été marchands, colons, administrateurs, ou encore missionnaires, ont été autant les objets de l'influence des sociétés dans lesquelles ils se sont implantés que les sujets de l'expansion coloniale et de la recomposition des identités des "indigènes" avec lesquels ils entrèrent en contact. Par ailleurs, la construction des sociétés colonisées et celle des sociétés métropolitaines n'ont pas suivi des chemins simplement parallèles, mais elles ont été le produit d'une interaction constante entre elles, les premières influençant les secondes par effet de miroir bien plus souvent qu'on ne l'a cru pendant longtemps. Si l'on veut comprendre comment le pouvoir a été mis en oeuvre et s'est exercé dans le monde colonial, et comment il a été contesté, contourné ou approprié, il est donc nécessaire de se défaire de toute vision dichotomique réduisant la complexité et la diversité des situations coloniales à une liste d'oppositions binaires» [Didier Plécard – Savoir colonial, missions Chrétiennes et nationalisme en Angola. *Genèses: Sciences sociales et histoire*. 45 (2001) 114].

<sup>9</sup> Os números raramente coincidem, mesmo em fontes eclesásticas oficiais. A ordem de grandeza, no entanto, não varia muito destes números apontados pelo padre José Maria Antunes em dois documentos coevos publicados em *Spiritana Monumenta Historica*. Vol. V: (1904-1967), p. 220-221, 234.

<sup>10</sup> Para os números relativos à frequência das escolas batistas, congregacionistas e católicas, Cf. Michael Anthony Samuels – *Education in Angola, 1878-1914: A history of culture transfer and administration*. New York: Teachers College Press, 1970, p. 88; no que respeita às escolas metodistas, a de Luanda tem 90 alunos em 1907 (107 em 1913) e as escolas do Quessua e Quiongua, em Malange, 129 alunos em 1911. Cf. Michael Anthony Samuels – *Methodist education in Angola, 1897-1915*. *Studia*. 20-22 (1967) 78, 82.

<sup>11</sup> Cf. Joaquim Candeias da Silva – O Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim. *Igreja e Missão*. 213 (2010) 15.

Enquanto não são formados padres em número suficiente, o Estado acabará porém por tolerar, e mesmo, a partir de 1887, apoiar financeiramente missionários de congregações religiosas, como a dos Espiritanos em Angola<sup>12</sup>, fechando os olhos ao facto de serem frades, ainda por cima, de uma congregação com sede no estrangeiro. Contavam, porém, com portugueses nas suas fileiras e, sobretudo, comportaram-se geralmente como aliados decisivos do Governo português na causa da expansão da ocupação efetiva do interior angolano, permitindo ao país atingir um duplo objetivo. Por um lado, era a forma mais expedita de fazer frente ao avanço da ocupação efetiva estrangeira em Angola, por via das missões protestantes de várias nacionalidades que Portugal estava obrigado a tolerar por via dos tratados internacionais assinados no âmbito das Conferências de Berlim de 1884-1885 e de Bruxelas de 1890, aplicáveis respetivamente à bacia convencional do Congo e a todo o continente negro onde se presumisse a existência de escravatura. Por outro lado, para a Monarquia Constitucional as missões católicas eram um potencial aliado na concretização do que era visto pelos portugueses, republicanos incluídos, como uma espécie de desígnio nacional, sobretudo após a humilhação imposta pela Inglaterra a Portugal com o ultimato de 1890, que liquidou qualquer veleidade de o país continuar a reclamar como seu o que não era efetivamente capaz de administrar nem, sequer, ocupar: transformar em ocupação efetiva os chamados “direitos históricos” de Portugal como potência colonial, evitando assim a perda das colónias portuguesas para o estrangeiro. Mau grado as vozes anticongregacionistas que continuam a fazer-se ouvir, a verdade é que as despesas do Estado com as missões são consideradas despesas de soberania.

Das missões católicas, só três são de padres seculares portugueses, com os quais colaboram as Irmãs Franciscanas de Maria. A maioria, porém, está a cargo da Congregação do Espírito Santo cuja sede se situa em França, estando parte delas integradas no bispado de Angola e Congo, ao passo que as restantes pertencem a duas Prefeituras Apostólicas, a do Baixo Congo, a Norte, e a da Cimbebásia (mais tarde rebatizada de Cubango), a Sul, diretamente subordinadas à *Propaganda Fide*, no Vaticano. Com os espiritanos trabalham as irmãs de S. José de Cluny. A maior parte dos missionários do Espírito Santo em Angola são estrangeiros, mas os dois prefeitos apostólicos (respetivamente o português José Joaquim Magalhães e o alsaciano Luís Alfredo Keiling) passam a articular a sua atividade com o bispo português, após um momento de grande tensão com as autoridades portuguesas, tanto eclesiásticas, mas sobretudo políticas, ter sido ultrapassado por um *modus vivendi* entre as Prefeituras Apostólicas e o Bispado, a que se chegou no final da Monarquia e que funcionará cordialmente durante toda a I República, primeiro com D. João Lima Vidal, bispo de Angola e Congo desde 1909, e, a partir de final de 1915, com o vigário capitular monsenhor Manuel Alves da Cunha.

<sup>12</sup> Em síntese, nas palavras do P. Joaquim Alves Correia, «as Missões do Espírito Santo tinham conseguido, no último decénio da Monarquia, impôr-se à relutância dos liberais» (Joaquim Alves Correia – *A dilatação da fé no império português*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1936, p. 64).

### 3. O 1º governo de Norton e as autoridades eclesiásticas católicas e protestantes. A separação de águas entre a administração eclesiástica e as missões

Quando o major Norton de Matos desembarca em Luanda para o seu primeiro consulado, em 1912, é sensivelmente este o panorama religioso com que se depara. Norton faz questão de cultivar boas relações com as autoridades eclesiásticas católicas, na senda aliás do seu antecessor, o histórico republicano Manuel Maria Coelho, ambos sancionados pelos mesmos governos republicanos que, na metrópole, legislavam e aplicavam medidas anticlericais. A República permite a continuação da presença de missionários de qualquer religião ou nacionalidade nas suas colónias, se é que quer preservar o seu domínio colonial e, mais no imediato, ver reconhecida a mudança de regime pelas chancelarias de países-chave na comunidade internacional e nomeadamente pela Inglaterra, que tardou quase um ano a chegar.

À parte o encerramento, em cidades do litoral, de duas comunidades de religiosas católicas, que as próprias irmãs se apressaram a aceitar sem qualquer reclamação, no que o próprio bispo D. João Lima Vidal considera ter sido uma precipitação<sup>13</sup>, a verdade é que, nas missões propriamente ditas, os missionários e religiosas permanecem, apesar de, pontualmente, terem sofrido alguns dissabores e mesmo ataques de alguma gravidade, de elementos mais exaltados da população e de uma ou outra autoridade local. Mas o Governo Geral de Angola não lhes dá cobertura e assegura a manutenção do *statuo quo*, como reconhece o próprio D. João:

«Alguns prejuízos de ordem material e moral resultaram do encerramento da missão de Calulo-Libolo, ordenado pela autoridade administrativa local em 1910 a 1911. A prontidão com que o Governo Geral da Província ordenou a reabertura da missão e o restabelecimento do *statuo quo*, tanto quanto o podiam permitir as circunstâncias, desvaneceu completamente o desprestígio sofrido pelos missionários perante o gentio.

Por outro lado, a continuação dos auxílios materiais e da protecção do Governo Português têm compensado amplamente os danos de ordem material que resultaram do encerramento da casa missionária. Reconhecendo isso o missionário alemão Oscar Kohler pediu-me para fazer chegar às mãos de V. Ex<sup>a</sup> a desistência inclusa da qual faz cientes, pelo mesmo correio, as autoridades diplomáticas do seu País»<sup>14</sup>.

O bispo contribui aliás sobremaneira para a desvalorização deste tipo de incidentes e a contenção de potenciais danos colaterais que daí pudessem advir para as relações entre o Estado e a Igreja Católica em Angola, de reacções menos ponderadas da parte de membros do clero a provocações e ataques pontuais, da responsabilidade (ou com a conivência) de pequenos funcionários civis ou militares. Norton

<sup>13</sup> «Em 1912, por motivos acidentaes, foram mandadas sahir de Loanda e de Mossamedes as Irmas da Congregação de S. José de Cluny, que, ao que me consta, se submeteram sem protesto à illegitima expulsão. O Governo pretendeu justificar-se, distinguindo entre interior e littoral e allegando que a Conferencia de Bruxellas só diz “interieur d’Afrique”. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura di Lisbonna, 1910-1922, Vol. 403, João [Vidal], bispo de Mytilene, [Carta ao Encarregado da Nunziatura da Santa Sé em Lisboa], 1916, Lisboa.

<sup>14</sup> Offício de João, bispo de Angola e Congo, ao Governador Geral de Angola, Malanje [5/11/1912]. In *Spirita-na Monumenta Historica*. Vol. V: (1904-1967), p. 250.

não deixa de apreciar a atuação diplomática do dignatário católico, tecendo-lhe público elogio:

«Estou há quasi um ano à frente desta colónia, e devo declarar que da parte do clero português da Província, a principiari no homem de elevado carácter que é o Sr. Bispo de Angola e Congo e a terminar no menos graduado dos padres ou missionários, não tem recebido o meu govêrno senão manifestações de boa vontade, de inteligente e decidida cooperação, que levo à conta de um grande patriotismo, empenhado em pôr de parte divergências fundamentais perante um Governador que tem dado sobejas provas de querer, pelo menos com árduo trabalho e com constante fiscalização de todos os serviços, levantar esta colónia a um nível moral e económico muito superior ao actual»<sup>15</sup>.

Com os representantes das missões metodistas e congregacionistas, Norton procura estabelecer igualmente boas relações, sendo a aproximação mútua. Joseph Hartzell, bispo para África da Igreja Episcopal Metodista, considera que a mudança da política portuguesa relativamente às igrejas protestantes, colocando-as, pelo menos na letra da lei, em pé de igualdade perante a lei, é muito significativa, tendo recebido, logo em janeiro de 1911, garantias do próprio Governo Provisório da República Portuguesa, na presença do próprio Afonso Costa, de que a cooperação das missões metodistas nas colónias era vista pelo novo regime como benéfica<sup>16</sup>. Dois anos mais tarde, o bispo manifesta, em Luanda, o seu apreço às públicas declarações de apoio às missões protestantes por parte do novo governador:

*«coming from the head of the Government, they were quite opposite to the former policy under the monarchy, when as far as possible the old Papal Bull was obeyed, which said: "The movements of the heretics are to be followed up and their efforts harassed and destroyed." The policy of the Republic is much wiser and is sure to bring prosperity to all. That policy gives religious liberty as well Civil protection to all people»*<sup>17</sup>.

Será porém com o reverendo John Tucker, homem-forte das missões congregacionistas em Angola durante as décadas que se seguirão à sua chegada a Angola em 1913, que Norton estabelecerá as relações mais estreitas, de proximidade pessoal e institucional, com pontos de entendimento comum sobre o desenvolvimento das sociedades africanas<sup>18</sup>.

Se é verdade que Norton cultiva boas relações, pessoais e institucionais, com representantes de várias igrejas, dando-lhes, inclusive, o apoio do seu Governo, este só se justifica, na sua visão, pela ação civilizadora das missões por elas geridas – se e quando ela se enquadrar nos objetivos do próprio Governo. Na visão do governador, tudo o que tenha a ver exclusivamente com o trabalho catequético deve ser excluído desta equação. Assim, que o seu Governo apoie a administração eclesiástica

<sup>15</sup> Norton de Matos – Discurso pronunciado em 1 de agosto de 1913 pelo major Norton de Matos, Governador Geral de Angola na sessão de abertura da Junta Geral da Província. Luanda: Governo Geral da Província de Angola, 1913, p. 21.

<sup>16</sup> Cf. Maria Lúcia Brito de Moura – A «guerra religiosa» na I República. 2ª ed., revista e aumentada. Lisboa: CEHR, 2010, p. 172.

<sup>17</sup> Sistema de Informação da Família Norton de Matos-Arquivo Norton de Matos (Ponte de Lima), GGA - P.1, Joseph C. Hartzell, [Carta para o Governador Geral Norton de Matos], 1913.

<sup>18</sup> Cf. Didier Péclard – *État colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola, 1920-1975*.

não faz sentido mas, ao invés, que apoie as missões sim, desde que estas passem a funcionar nos termos definidos pelo poder político.

É esta separação das águas que Norton faz no primeiro orçamento da província sobre o qual terá uma palavra a dizer, embora não vinculativa, o relativo ao ano económico de 1913-1914. Numa proposta apresentada ao ministro das Colónias, o governador declara categoricamente que não compreende que lá se conservem subsídios em dinheiro a missões estrangeiras, como são as do Espírito Santo, não vendo «razões para subsidiar essas missões e não dar idênticos subsídios às missões protestantes americanas»<sup>19</sup>. Mesmo no caso das missões portuguesas, estabelecidas ou a estabelecer-se, os subsídios e concessões apenas deverão, na sua opinião, ter lugar «desde que se obriguem a ministrar o ensino primário e o ensino profissional de artes e ofícios, nos termos da legislação que vigorar, subordinando-se a um programa mínimo de ensino e de ação civilizadora que, de harmonia com aquela legislação, lhes será fixado pelo Governador Geral, em Conselho»<sup>20</sup>. Para começar, no ano económico de 1913-14, propõe que sejam oito as missões subsidiadas. A eventualidade de receberem outras concessões materiais é ainda prevista, «em proporção com a sua utilidade educadora e civilizadora ou com os benefícios de reconhecida utilidade social prestados em assistência ou beneficência públicas»<sup>21</sup>. Não obstante a retórica, a porta fica aberta para que o subsídio seja estendido às missões estrangeiras, na condição de, também elas, se subordinarem ao programa mínimo de ensino e de ação civilizadora definido pelo Governo da província.

O que não impede que, a ter sido aprovada, a proposta teria significado uma diminuição substancial nas verbas para a administração eclesiástica, apesar de não tão radical quanto o título fazia prever: «eliminação das despesas com o culto». Na verdade, o governador começava por proclamar que o capítulo da «administração eclesiástica» devia era pura e simplesmente ser eliminada do orçamento. Para mais, numa proposta que previa aumentos para a generalidade dos capítulos, a administração eclesiástica apenas era acompanhada nos cortes por uma outra que Norton, como toda a gente em Angola, gostaria de ver varrida da colónia: as despesas com os degredados, essa ominosa imposição da metrópole que tanto vexava Angola, identificando-a com uma espécie de colónia penal. O simbolismo da associação não terá passado despercebido e não foi seguramente inocente. Como explica num discurso à Junta Geral da Província, «quer-me parecer que, a ser aprovada, será ela o primeiro passo para o estabelecimento na província da Lei da Separação das Igrejas do Estado»<sup>22</sup>.

Nesse ano, porém, por determinação do Ministério das Colónias, a verba da província para a Igreja Católica pouco diminui, o que não quer dizer que Norton

<sup>19</sup> República Portuguesa Governo Geral da Província de Angola Repartição do Gabinete, José Mendes Ribeiro Norton de Matos – *Projecto de orçamento para o ano económico de 1913-1914: Acompanhado das respectivas propostas orçamentais e de um Projecto de empréstimo para ocupação e fomento da Província*. Loanda: Imprensa Nacional, 1913, p. 28.

<sup>20</sup> República Portuguesa... – *Projecto de orçamento*, p. 28.

<sup>21</sup> República Portuguesa... – *Projecto de orçamento*, p. 29.

<sup>22</sup> Norton de Matos – *Discurso pronunciado em 1 de agosto de 1913*, p. 20.

não estivesse em sintonia com a vontade do Governo da metrópole que em Decreto de 17 de agosto de 1912, publicado em Angola no 2º aniversário da revolução de outubro<sup>23</sup>, determinara já a diminuição do montante atribuído a título de subsídio a sete missões do distrito da Huila, entre outras reduções nas verbas para a administração eclesiástica, na linha, aliás, do disposto na *Lei da Separação do Estado das igrejas* de 20 de abril de 1911<sup>24</sup>, vulgo Lei da Separação, que, no seu artº 190º, determinava que «as despesas do Estado e dos corpos administrativos, relativas ao culto» fossem «reduzidas, desde já, ao estritamente indispensável», enquanto as determinações da lei não fossem estendidas às colónias e tais despesas então definitivamente «suprimidas nos orçamentos do estado» (artº 4º).

A proposta orçamental de Norton não destoa deste ambiente e precede, em poucos meses, a aprovação do Decreto nº 233, de 23 de novembro<sup>25</sup>, que aplica às colónias a Lei da Separação. Não nos vamos deter na análise do Decreto nº 233 nem nas consequências práticas que teve tanto na administração eclesiástica como no financiamento estatal das missões religiosas em Angola durante a I República – assunto que, pela sua relevância e polémica, merece um desenvolvimento à parte<sup>26</sup> – limitando-nos, por ora, a sublinhar que, independentemente da retórica e da legislação, o Governo de Norton nunca deixa de apoiar as missões religiosas. O resto, como instruirá o seu chefe de gabinete a comunicar a D. João Lima Vidal, não passariam de boatos de «indivíduos mal intencionados e tendo só em vista criar dificuldades à República»<sup>27</sup>.

O bispo parece concordar com esta versão ou, pelo menos, considerar que, dentro do caldo republicano onde se confrontam várias visões contraditórias sobre o rumo a dar à política religiosa da República, Norton pode ser um aliado precioso. Quando, a 1 de abril de 1914, viaja para Lisboa, o governador teria levado na bagagem o patrocínio da causa das missões católicas junto do Governo central. É o próprio D. João que o assevera a monsenhor Aloisi Masella – que, em Lisboa permanece como o canal oficioso entre a Igreja portuguesa e a Santa Sé<sup>28</sup> –, a quem informa igualmente tencionar antecipar os seus próprios planos de deslocação à

<sup>23</sup> Cf. *Boletim Oficial de Angola*. Vol. 40. Loanda: Imprensa Nacional, 1912, p. 645.

<sup>24</sup> Cf. *Lei da separação do Estado das igrejas*. Diário do Governo, nº 92, 21 de abril de 1911, p. 1619-1624.

<sup>25</sup> Cf. Decreto nº 233. *Diário do Governo*, n.º 274, 22 de novembro de 1913, p. 4469-4471.

<sup>26</sup> Cf. Helena Pinto Janeiro – *Financiou ou não a I República Portuguesa as missões?: O caso de Angola*. Lisboa, 2011 (policopiado).

<sup>27</sup> Cópia de ofício nº 174/23 do chefe da Repartição do Gabinete do Governo Geral de Angola, Tomás Fernandes, ao Bispo de Angola e Congo, 7/2/1914 in *Spiritana Monumenta Historica*. Vol. V: (1904-1967), p. 283. É reiterado, nesse mesmo ofício, «Que S. Ex.ª o Governador Geral está resolvido a prestar às missões religiosas, nacionais e estrangeiras, existentes nas província de Angola, além da protecção a que o obrigam os acordos internacionais, todo o auxílio moral e material que lhe seja permitio dentro das leis em vigor, desde que elas concorram para a instrução e civilização dos indígenas da província, para a sua civilização e para firmar na colónia o respeito pela soberania da República, constituindo-se assim em valiosos auxiliares da obra de civilização e progresso que a República Portuguesa tanto tem feito já nesta colónia» (*Spiritana Monumenta Historica*. Vol. V: (1904-1967), p. 284).

<sup>28</sup> Masella continua a desempenhar, a título oficioso, o papel de encarregado de Negócios da Nunciatura de Lisboa, apesar de oficialmente as relações diplomáticas entre a República Portuguesa e a Santa Sé estarem cortadas. Sobre este assunto, Cf. Bruno Cardoso Reis – Portugal e a Santa Sé no sistema internacional (1910-1970). *Análise social*. XXXVI:161 (2002) 1023.



capital, para onde viajará ainda nesse mesmo mês, precisamente para secundar os esforços do governador junto do Governo de Lisboa relativamente a esse tema<sup>29</sup>.

Os resultados das diligências não são suficientes para evitar que D. João renuncie ao bispado de Angola e Congo no final de 1915. Norton, também demissionário, embora não propriamente pelos mesmos motivos, regressara já à capital em final de março, a caminho de se tornar revolucionário e partir para mais altos voos na política metropolitana.

#### **4. O papel das missões religiosas no programa do Alto Comissariado de Norton. As missões laicas entram a jogo: “apenas” uma questão política?**

Em janeiro de 1921, o agora general Norton de Matos, já na qualidade de Alto Comissário de Angola, embora não tendo ainda tomado posse do cargo, responde de Paris a um pedido de colaboração da *African Education Commission*, patrocinada pela Fundação Phelps-Stokes, na missão de estudo que se propõe realizar em Angola, com esta declaração enfática:

«A íntima cooperação do Governo de Angola com as sociedades civilizadoras portuguesas e estrangeiras, religiosas ou laicas, é o único meio de desenvolver tão rapidamente quanto possível a educação das raças nativas da colónia.

Por isso tenho pedido, e continuarei a pedir, a todos os missionários e sociedades civilizadoras que se encontram em Angola, que me deem completo conhecimento dos seus estudos, observações e experiência e me solicitem todo o auxílio que julguem necessário para o prosseguimento e bom fim da sua obra de civilização.

Por esta forma e em íntima colaboração, repito, com esses missionários e com essas sociedades civilizadoras, eu espero conseguir um dos resultados que mais ambiciono: – a educação e a melhoria das condições morais e materiais dos povos que foram entregues ao meu Governo e à minha protecção e solicitada pela República Portuguesa»<sup>30</sup>.

De facto, será sobretudo no seu segundo mandato, em que regressa à província com poderes reforçados e uma muito maior margem de manobra, que Norton mais contará com os missionários das várias confissões religiosas como aliados da sua política. O ambiente antirreligioso a montante está mais distendido e a República Portuguesa comprometeu-se formalmente, agora já em nome próprio, no cumprimento da liberdade de circulação e de culto de missionários de todas as nações e com o combate a quaisquer formas remanescentes de escravatura, ao assinar a Convenção de St. Germain-en-Laye, no âmbito da Conferência de Paz, de cuja delegação portuguesa, ainda por cima, o próprio Norton fizera parte. A sua experiência

<sup>29</sup> «O sr. Governador Geral da Provincia, que sahiu para Lisboa no passado dia 1 d'este mês, reconhece a necessidade dos serviços missionarios em Angola e levava a intenção de patrocinar junto do Ministerio das Colonias as medidas necessarias para garantir a continuação dos mesmos serviços. Esta circunstancia que representa para nós pelo menos uma leve esperança, levou-me a adeantar a minha partida no sentido de fazer da minha parte tudo o que puder para proteger os interesses vtaes d'esta egreja. Tanto mais que a fadiga, que já sinto há tempos, tem-se accentuado ultimamente de uma maneira muito incommoda. Assim tenciono, sahir de Loanda no Rapido d'este mês, devendo chegar a Lisboa pelos meados de Maio.(...)» ASV, Archivio Nunziatura Apostolica di Lisbona, 1910-1922, Vol. 397, Doc. 96, João [Vidal], Bispo d'Angola e Congo, Carta [a Aloisi Masella], 1914.

<sup>30</sup> School of Oriental and African Studies (University of London), Missionary Archives, Internacional Missionary Council, Africa II, Box 1202, File C, Norton de Mattos, [Carta a J. H. Oldham, em resposta a carta de Thomas Josse Jones, chairman da African Educational Commission (Phelp-Stokes Fund)], 1921.

pessoal nos bastidores da Conferência de Paz só vem reforçar a consciência aguda, que já vinha de trás, de que, sem uma aposta forte no fomento de Angola, o domínio colonial português estaria em perigo. Por outro lado, torna-se mais forte a sua convicção de que a colaboração do clero regular católico não pode ser escamoteada como arma política indispensável para atingir esse desiderato, o que ajuda a esbater as suas reservas iniciais face às missões espiritanas, especialmente em zonas onde os protestantes dominantes não são tão cooperantes como a maioria das Igrejas que participam na Aliança Evangélica de Angola, de que o reverendo Tucker será o secretário e principal impulsionador entre 1920 e 1949, promovendo afincadamente uma unidade de ação junto do Governo português e propondo-se colaborar com este em prol do bem-estar das populações.

Norton não está convicto que seja esse o caso dos missionários batistas ingleses que, desde as suas primeiras viagens ao Congo, acreditava terem incentivado a revolta dos bakongo contra os portugueses em 1913<sup>31</sup>. Já em 1922, alguns batistas são condenados por envolvimento num movimento subversivo e o responsável pela missão batista de S. Salvador, que os defendeu, publicamente repreendido e ameaçado de expulsão pelo Alto Comissário<sup>32</sup>. Compreende-se assim que Norton não só veja com bons olhos a fundação da missão católica do Mayombe em 1923, no que hoje é o enclave de Cabinda, como espere, a acreditar nas palavras do pró-prefeito da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo em relatório para a *Propaganda Fide*, que com a sua fundação melhor se possa neutralizar a influência protestante

*«qui n'est pas seulement anticatholique, mais aussi antinationale et pour cela mal vue par le gouvernement, tandis que les missions catholiques sont hautement estimées. Encore dernièrement, le Haut Commissaire de l'Angola, en document public, a affirmé que les missions catholiques de la Province ont su comprendre le plan du gouvernement auquel elles ont efficacement coopéré»*<sup>33</sup>.

As relações de Norton com a outra Prefeitura Apostólica da colónia, também entregue aos missionários espiritanos, a Prefeitura da Cimbabásia, recém-batizada Prefeitura do Cubango, são igualmente boas. A colaboração passou, inclusive, pela construção de uma monumental ponte sobre o rio Cubango, tendo um missionário feito o projeto e outro dirigido a obra e coordenado o trabalho de um grupo de trabalhadores indígenas, a que o Alto Comissário pagou, mesmo se a preço simbólico. A cooperação dos missionários no plano de obras públicas do Governo foi altamente apreciado e mereceu, inclusive, um decreto de Norton louvando a sua cooperação no progresso e desenvolvimento de Angola<sup>34</sup>.

O outro lado da moeda não se fez esperar. Na verdade, em mais de um aspeto a crescente intervenção do Estado e a febre desenvolvimentista de Norton acarretou alguma tensão entre este e os missionários, tanto católicos como protestantes. O

<sup>31</sup> Cf. Sistema de Informação da Família Norton de Matos-Arquivo Norton de Matos (Ponte de Lima), mc. 2, «Memórias e crepúsculo de uma vida», José Mendes Ribeiro Norton de Matos, 2ª viagem ao distrito do Congo: *Diário*, 1913, Congo, P.

<sup>32</sup> Cf. F. James Grenfell – *História da Igreja Baptista em Angola 1879-1975*, p. 77, 88.

<sup>33</sup> Archivio Storico della Congregazione de 'Propaganda Fide', Vol. 826, fl. 320, José Pacheco Monte, Etat de la Préfecture [Ofício da Prefeitura Apostólica do Congo Português ao cardeal da Propaganda da Fé], 1923.

<sup>34</sup> Cf. Le pont monumental du Coubango. *Bulletin de la Congrégation*. 31:390 (1923) 46-47.

que mais brado deu, mais estudado no campo protestante do que no católico, foi a questão da exploração da mão-de-obra “indígena” através do trabalho compelido, que Norton, ambivalentemente, acaba por fomentar, tanto para levar a cabo o seu ambicioso programa de obras públicas como para apoiar as grandes companhias que considerava indispensáveis ao desenvolvimento da colônia.

Concentrar-nos-emos aqui, porém, num outro aspeto que marcou o Alto Comissariado de Norton e obrigou as missões ligadas às várias confissões religiosas, sobretudo as protestantes, a adequarem-se, ao menos formalmente, às exigências governamentais portuguesas: a questão do ensino em língua portuguesa. Referimo-nos ao decreto 77, de 9 de dezembro de 1921, da autoria de Norton<sup>35</sup>. Como mais tarde explicará, com brutal franqueza, o decreto pretendia colocar um ponto final na ação discricionária das missões. Se até à sua publicação, os missionários, como muitas outras pessoas ou instituições em Angola, faziam o que queriam, doravante teriam de se subordinar às normas do Governo e funcionar nos termos definidos por este. Uma vez dado esse passo, os missionários religiosos, de qualquer confissão ou nacionalidade, seriam considerados pelo Alto Comissário como seus colaboradores privilegiados, na primeira linha da obra civilizadora a que o seu Governo se propunha. Vale a pena transcrever um extrato do relato das suas palavras, escrito por quem em primeira mão as escutou, o reverendo Tucker:

*«Whatever goes on must be with full knowledge of the government. Prior to his coming everybody, including missionaries, had done as they pleased. The time had come however when a new regime should be introduced. All had to obey, traders, officials and missionaries. He said Decree 77 was the Magna Carta of the missions giving them the first time official recognition and conferring acknowledged benefits. He regarded the missionaries as co-workers in the task of uplifting the native populations and said he put us on a level with the Governors of the Districts, our co-operation, information and advice being received in the same way as he received theirs»*<sup>36</sup>.

E as normas a que as escolas das missões têm de se subordinar são simples e de irrepreensível lógica, pelo menos do ponto de vista dos interesses da potência colonizadora: em colônia portuguesa, é em português que se deve ensinar. Assim, com o decreto 77, Norton proíbe expressamente o ensino em línguas autóctones, obrigando ao uso da língua portuguesa e ao controle e reconhecimento burocrático pelo Estado das competências linguísticas de todos os agentes de ensino. As missões católicas também são afetadas, mas serão sobretudo os protestantes a reclamar. O seu impacto é tão grande que será a única peça legislativa a merecer transcrição integral no famoso relatório sobre a educação no continente africano, publicado na sequência da viagem de estudo de especialistas de sociedades missionárias estrangeiras ao continente negro, patrocinada pela fundação Phelps-Stokes, de que atrás falámos. O relatório manifesta grandes preocupações pelos efeitos pedagógi-

<sup>35</sup> Cf. Decreto nº 77, regulamentando a existência e funcionamento das missões religiosas. In República Portuguesa Província de Angola; J.M.R. Norton de Matos – *Providencias tomadas pelo General J.M.R. Norton de Matos, como alto comissário da república e governador geral, Abril a Dezembro de 1921*. Lisboa: Sociedade Nacional de Tipografia, 1921, p. 202-204.

<sup>36</sup> School of Oriental and African Studies (University of London), Missionary Archives, Internacional Missionary Council, Africa II, Box 1202, File E, John T. Tucker, To the members of the Angola Missions Conference [Cópia do Relatório da entrevista com o Alto Comissário Norton de Matos a 23 de setembro 1922].

cos adversos, na literacia e mesmo na alfabetização dos angolanos, da travagem do ensino nas línguas locais imposta pelo Decreto 77, proibição que considera «*clearly a denial of a fundamental human right and contrary to the best educational methods of practically all civilized nations*»<sup>37</sup>.

Não obstante o embate ter sido forte, e os missionários protestantes se queixarem de que as autoridades locais frequentemente boicotam o reconhecimento dos conhecimentos de língua portuguesa de vários dos seus professores e catequistas indígenas, ao passo que tendem a facilitar o dos católicos, a maior parte acaba por dar a volta por cima<sup>38</sup>. Nomeadamente contratando professores vindos de Portugal com muitos dólares que parecem chover nas suas missões – pelo menos aos olhos dos missionários espíritanos que, em contraste, se vêm em apuros financeiros constantes, redobrados por ocasião de cada pequena quebra dos subsídios que recebem via *Propaganda Fide* por conta da Obra Anti-esclavagista e da Obra da Santa Infância, a par dos percebidos pelo Governo português. Dois anos mais tarde, Tucker, que considera o Alto Comissário «one in a thousand»<sup>39</sup>, sintetiza a situação das missões evangélicas em Angola, ultrapassados os percalços do Decreto 77 e reconhecidas as suas virtualidades (pois, afinal de contas, significara o reconhecimento, em letra de forma, das missões protestantes em pé de igualdade com as católicas, o que não é coisa pouca): «*At present our skies are clear*»<sup>40</sup>.

Onze dias após a publicação do decreto 77, ainda em dezembro de 1921, Norton publica legislação regulando a existência e o funcionamento das missões laicas em Angola<sup>41</sup>, quase uma década após a sua criação pelo decreto 233 de 1913, do ministro Almeida Ribeiro, e um ano após a chegada dos primeiros “missionários da República” à colónia. Os responsáveis eclesiásticos católicos não se atemorizam demasiado com a concorrência nem demonstram muitas preocupações quanto à posição do Alto Comissário. Monsenhor Alves da Cunha, em carta enviada a D. João Lima Vidal nesse final de ano, comenta: «em outro decreto regulou tam-

<sup>37</sup> Thomas Jesse Jones – *Education in Africa: A Study of West, South, and Equatorial Africa, under the Auspices of the Phelps-Stokes Fund and Foreign. Report prepared by Thomas Jesse Jones*. New York: Phelps-Stokes Fund, 1925, p. 232.

<sup>38</sup> Os batistas, estabelecidos no Norte de Angola onde ensinavam na língua local, o kikongo, foram os que mais dificuldade tiveram em adaptar-se, ao contrário da maior parte dos seus colegas de outras denominações protestantes. Seja como for, não são de negligenciar, longe disso, as consequências negativas que o Decreto 77 acabou por acarretar, funcionando, na prática, como um travão ao avanço da alfabetização dos chamados «indígenas», como à época não deixou de ser enfatizado, p. ex. neste relatório do responsável da Missão batista de S. Salvador, Carson Graham: «O Decreto originou o encerramento de mais de duzentas escolas de aldeia, onde as crianças estavam a ser ensinadas a ler as Escrituras na sua própria língua, assim (...) condenando milhares de crianças ao analfabetismo e ignorância, pois nós não podemos providenciar, e o Governo não providenciaria, professores portugueses» (F. James Grenfell – *História da Igreja Baptista em Angola 1879-1975*, p. 74).

<sup>39</sup> School of Oriental and African Studies (University of London), Missionary Archives, Internacional Missionary Council, Africa II, Box 1202, File E, John T. Tucker, [Carta ao rev. Warnshuis], 1923.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Cf. Decreto nº 85, de 20 de dezembro de 1921. In *Providências tomadas pelo General J. M. R. Norton de Matos, como alto comissário da república e governador geral, Janeiro a Dezembro de 1922*. Lisboa: Papelaria Livraria e Tipografia, 1927, p. 222-225.

bém o sr. Alto Comissário as missões laicas; suponho tratar-se mais duma questão política, pois as impressões sobre estas obras não são boas, e tanto que ele acaba de dimitir o superior de uma missão, que mandou recolher à Metrópole»<sup>42</sup>.

Dois anos mais tarde, Norton voltará a legislar sobre o tema, desta vez com o decreto 300, de 20 de maio de 1923, em que desenvolve um ambicioso programa para as missões laicas, às quais atribui a gestão das escolas-oficinas que são a menina dos seus olhos, no que à educação dos indígenas diz respeito. Em cada circunscrição administrativa é criada uma missão laica com uma escola-oficina para prover ao ensino elementar da língua portuguesa e de ofícios aos indígenas. Como objetivos primordiais, as missões têm: 1º «espalhar a civilização portuguesa, prestigiar a Pátria e nacionalizar as populações indígenas»; 2º) «promover a vulgarização da língua portuguesa»; e, em 3º lugar, «criar agricultores e operários»<sup>43</sup>. Das 16 criadas no papel, só há notícia de oito terem sido efetivamente fundadas e, mesmo assim, algumas não passaram sequer do processo de instalação, tendo geralmente um funcionamento muito precário<sup>44</sup>.

Na verdade, Norton sabe que é sobretudo com os missionários ligados a confissões religiosas que pode contar para suprir o que o Estado não está ainda em condições de fazer por si só. Alves da Cunha não anda longe da verdade na sua avaliação: para o Alto Comissário, a questão das missões laicas não passa de uma questão política, rapidamente ultrapassada pela realidade no terreno, no qual as missões religiosas levam claramente a melhor, no que aos interesses do Estado diz respeito. Até porque a aposta da I República, e dos governos de Norton em particular, na instrução e, nomeadamente na instrução dos “indígenas” é, apesar de toda uma retórica em contrário, muito incipiente<sup>45</sup>.

Afinal de contas, as missões religiosas, tal como as laicas, são para os governos republicanos de Norton de Matos, uma questão política sim, só que incontornável.

<sup>42</sup> Carta do vigário capitular do bispado, Manuel Alves Cunha, ao arcebispo de Mytilene [D. João Lima Vidal], Luanda, [31-12-1921]. In *Spiritana Monumenta Historica*. Vol. V: (1904-1967), p. 477.

<sup>43</sup> República Portuguesa - Província de Angola, [J.M.R. Norton de] [Matos] – *Providências tomadas pelo general J.M.R. Norton de Matos, como alto comissário da república e governador geral, Janeiro a Dezembro de 1923*. Lisboa: Pap. Fernandes, 1923, p. 135-144. Ana Isabel Madeira considera este documento como «a tentativa mais bem conseguida em dar algum sentido a um conjunto de disposições sobre a tarefa das missões laicas» (Ana Isabel Madeira – *Ler, Escrever e Orar: Uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, o ensino e a escola em Moçambique: 1850-1950*. Lisboa: Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Lisboa, 2007, p. 270).

<sup>44</sup> A história das missões laicas em Angola está ainda por fazer mas alguma informação pode ser encontrada no quadro: Movimento das Missões Civilizadoras para Angola, 1920-1925. In Ana Isabel Madeira – *Ler, Escrever e Orar*, p. 601. Informações pontuais podem também ser recolhidas em: Amadeu Gomes Araújo – *A República e a laicização das missões*.

<sup>45</sup> Para os primeiros anos da República, Cf. Michael Anthony Samuels – *Education in Angola, 1878-1914*. Veja-se, ainda, a avaliação impiedosa da obra de Norton, nos dois períodos em que governou a província, no que à educação dos indígenas diz respeito, por parte de uma fonte insuspeita: o seu antigo braço direito no governo, José Ferreira Diniz – *Do ensino profissional dos indígenas*. In *A missão civilizadora do Estado em Angola*. Lisboa: Centro Tip. Colonial, 1926, p. 71-81.

### 5. Um balanço

Vimos, assim, alguns aspetos da ação política de Norton de Matos que, ao mesmo tempo que se gaba de dar os primeiros passos para o estabelecimento, em território angolano, da Lei da Separação das Igrejas e do Estado, não se coíbe, por outro lado, de aproveitar as estruturas eclesiais e o potencial missionário ora como peões ora como aliados da sua governação, nomeadamente no seu desiderato de introduzir a totalidade da população indígena angolana na órbita colonial. Isto através, nomeadamente, da difusão do ensino da língua portuguesa junto dos “indígenas”. Visto pelo ângulo missionário, tanto pelas missões católicas – seculares mas, sobretudo, regulares – como pelas missões protestantes, será precisamente este um dos pontos de maior tensão com os governos de Norton. O que não impede que D. João Lima Vidal, bispo de Angola e Congo, veja no governador um aliado decisivo na defesa e patrocínio da causa das missões católicas, apreciação positiva em que é secundado por membros destacados do clero regular. Já no universo das missões protestantes o balanço não é muito divergente, como testemunha o bispo metodista Hartzell e, sobretudo, o reverendo congregacionista John Tucker, personalidade-chave no universo evangélico angolano neste período. Na verdade, o governador que apostou nas missões civilizadoras laicas como o melhor instrumento para levar as luzes da República aos confins do império é o mesmo Norton que não só manterá o apoio do Governo de Angola às missões religiosas como chegará ao ponto de defender, anos mais tarde, que «não podemos civilizar os indígenas da África sem os cristianizar»<sup>46</sup>.


---

<sup>46</sup> Norton de Matos – A Nação Portuguesa. *O Primeiro de Janeiro*, 13/1/1940.

---

## A DIVERSIFICAÇÃO RELIGIOSA E A DESCOLONIZAÇÃO: O CASO DE CABO VERDE. A PLURALIDADE RELIGIOSA COMO DESAFIO À MODERNIZAÇÃO POLÍTICA

ADILSON SEMEDO\*

 <https://orcid.org/0000-0002-2798-4041>

### Introdução

O espaço colonial português conteve sempre uma significativa diversidade religiosa, ainda que largamente determinada pela referência e pela subordinação privilegiada ao catolicismo e à Igreja Católica Romana.

Fatores como as atitudes decorrentes dos estudos etnológicos e antropológicos, progressivamente mais compreensivos dessa diversidade, a necessidade política de integração dos valores de afirmação da soberania portuguesa, ou, ainda, a evolução das concepções e práticas missionárias, aceleradas pelo reconhecimento da liberdade religiosa, ajudam a compreender como, ao longo do século XX, se verificou uma progressiva alteração na valorização desta pluralidade religiosa<sup>1</sup>.

Cabo Verde, uma das peças do tabuleiro colonial português, vivenciou, de acordo com a sua ambiência social, as tendências evidenciadas acima. Desde os finais do século XIX que outras confissões religiosas, de cariz evangélico, vêm progressivamente entrar no campo religioso cabo-verdiano, o que lhe confere um cenário já diversificado aquando da Independência Nacional. Entretanto, é na última década do século XX, no decorrer de uma nova conjuntura regional e global, que se assiste a uma diversificação mais acentuada do campo religioso.

Como veremos, ao longo da evolução sociocultural da sociedade cabo-verdiana, a questão da diversidade religiosa foi um dado sempre considerado pela esfera política, quer pelos usos que dela podia fazer, quer pelos desafios que aquela lhe arvorava. Mas, na atualidade e enquanto assunto que se prende com a gestão da diferença, no quadro dos direitos humanos e do direito internacional, levanta sérias questões à modernização política cabo-verdiana que se dá sob o signo da democratização societal.

O artigo reflete as imbricações da diversificação religiosa com a esfera política, considerando como enquadramento geral as formas assumidas pela diversidade religiosa durante o período colonial, durante a primeira república cabo-verdiana

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade do Porto. Membro do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Cf. António Matos Ferreira – Igrejas e correntes religiosas em face do Império e da descolonização. In *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 5: Último Império e Recentrimento (1930-1998). Dir. Francisco Bethencourt; Kirti Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 384.

(1975-1990) e no contexto democrático que a sucede. Problematisa os reptos que esta levanta ao processo de descolonização e modernização de Cabo Verde, um projeto que começa a dar sinais de não ser factível sem a consideração da pluralidade religiosa e do diálogo inter-religioso.

### **A pluralidade religiosa no período monárquico: das práticas religiosas diversificadas à liberdade religiosa**

O trabalho de Maria Silva e Maria Soares<sup>2</sup> destacou a configuração inicial do campo religioso em Cabo Verde nos primórdios do povoamento e as disputas subsequentes entre os agentes religiosos<sup>3</sup>, os instituídos e visíveis e os não reconhecidos e invisíveis, contrapondo a religião trazida pelos europeus às práticas religiosas tradicionais africanas trazidas pelos escravos.

Subjacente a este panorama estava um contexto em que escolha de Santiago de Cabo Verde como sede de uma nova diocese em 1533 não correspondeu a uma solicitação local, mas a uma política imperial, pragmática, que procurava cobrir com uma rede eclesiástica todos os troços do espaço das costas atlânticas e até índicas, mesmo que estes não estivessem integralmente cobertos por uma soberania portuguesa efetiva. Assim, as novas dioceses ultramarinas destinavam-se não só a paroquiar os cristãos, mas também a converter os infiéis e os mouros.

Deste modo, a sociedade cabo-verdiana, desde os primórdios do seu povoamento, ateu-se com a questão da diversidade religiosa. A nível interno, a diversidade religiosa deu-se ao nível das práticas e não tanto ao nível das doutrinas. Considera-se que, no arquipélago, as tradições religiosas africanas perderam o contacto com a sua raiz e a sua desorganização estrutural não permitia que fizessem uma frente de resistência ao catolicismo.

Todavia, os condicionalismos levantados pela insularidade não se apresentaram somente aos escravos. Se a hipótese de uma possível resistência destes ao dominador ajuda a compreender porque é que as influências africanas não foram completamente erradicadas, por outro lado apontou-se a atração que estas exerciam sobre os europeus, também eles expatriados<sup>4</sup>.

Assim, mesmo não fornecendo indicações sobre as religiões professadas pelos escravos, do trabalho de Santos e Soares<sup>5</sup> retém-se uma composição diversificada do subsistema religioso logo à nascença. Inicialmente, diferenciou-se uma prática religiosa oficial e pública de uma prática magico/religiosa não oficial, não estruturada e privada e destacaram-se respetivamente dois agentes religiosos: o padre e o curandeiro jabacouse.

---

<sup>2</sup> Cf. Maria Silva; Maria Soares – Igreja, Missionação e Sociedade. In *Historia Geral de Cabo Verde*. Vol. II. Coord. Maria Emília Santos, 2ª Ed. Lisboa: ICCP; Praia: INAC, 2001.

<sup>3</sup> Assumidos no sentido bourdiano, enquanto especialistas que têm no trabalho religioso o seu modo de vida. Cf. Pedro Oliveira – A Sociologia da Religião em Pierre Bourdieu. In *Religião numa sociedade em transformação*. Coord. Francisco Rolim. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>4</sup> Maria Silva; Maria Soares – Igreja, Missionação e Sociedade, p. 455.

<sup>5</sup> Cf. Maria Silva; Maria Soares – Igreja, Missionação e Sociedade.



Por razões variadas, que vão desde a condição insular, a sua orografia ou a débil estrutura da Igreja Católica, a diversidade inicial consolidou-se ao longo dos séculos numa amálgama de práticas que muito traduz da religiosidade cabo-verdiana. Dentro deste quadro interno deve acrescentar-se a presença dos judeus, em relação aos quais pouco se sabe sobre a sua situação em Cabo Verde até ao século XIX. A documentação existente liga-os a desempenhos de ofícios na administração e às atividades comerciais nas ilhas<sup>6</sup>.

A outra face desta diversidade religiosa inicial aparece a nível externo quando consideramos não as fronteiras do território cabo-verdiano, mas os limites da diocese de Santiago. O Islão era a religião dominante na costa ocidental africana, particularmente no então designado Rio da Guiné e ao longo dos séculos constituiu uma presença latente.

Foi essa presença que conferiu ao arquipélago cabo-verdiano, disto a poucas milhas da referida costa, a condição de reduto da cristandade na África Ocidental. Quando Frederico Cerrone<sup>7</sup> levantou os subsídios para a história dos 450 anos da Igreja Católica de Cabo Verde, destacou como um dos dados relevantes para a compreensão e apreciação dessa história a circunstância de que «nunca o Islão conseguiu penetrar aqui, apesar do seu poder e proselitismo».

Assim, o primeiro reparo que podemos fazer em relação à diversificação religiosa durante todo o período colonial é que ela não contemplou a presença do islamismo, um intento para o qual muito contribuíram os acoplamentos entre o político e o religioso. Além disso, dentro do território cabo-verdiano instalou-se, desde os inícios da sua formação societal, uma diversificação das práticas religiosas.

Se em relação ao islão a situação se mantém inalterável até ao século XX, a nível interno a configuração religiosa sofreu alterações no século XIX. Presentes desde os primeiros tempos de povoamento, os judeus vão acentuar a sua presença nas ilhas do arquipélago a partir da segunda metade daquele século. A assinatura do Tratado de Comércio e Navegação em 1842 entre Portugal e Inglaterra permitiu a entrada, na condição de súbditos britânicos, de muitos judeus provenientes de Marrocos, Gibraltar, Argel, Tunis, que nessa condição usufruíam de privilégios, imunidades e proteção<sup>8</sup>. Em relação à prática da religião judaica, julga-se que muitos continuaram a seguir a religião de Moisés enquanto outros se integraram e se misturaram com o cristianismo<sup>9</sup>.

Entretanto, se a presença dos judeus se prendia essencialmente às atividades comerciais, não tendo desenvolvido uma ação estruturada e contínua de conversão, os protestantes evangélicos que entraram no arquipélago a partir dos inícios do século XIX, vão disputar este território com o catolicismo, na medida em que foram estruturando e consolidando a sua ação proselitista.

<sup>6</sup> Cf. Cláudia Correia – *Presença de Judeus em Cabo Verde: Inventariação na documentação do Arquivo Histórico Nacional (1840-1927)*. Praia: Arquivo Histórico Nacional, 1998, p. 7.

<sup>7</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde: subsídios*. São Vicente: Gráfica do Mindelo, 1983, p. 10.

<sup>8</sup> Cf. Cláudia Correia – *Presença de Judeus em Cabo Verde*, p. 10.

<sup>9</sup> Cf. Cláudia Correia – *Presença de Judeus em Cabo Verde*, p. 123.

Consta dos fins do ano de 1800 o início da obra evangélica na ilha da Brava, porém, só em 1901 se organizou a primeira igreja, de feição pentecostal. Portanto, muito antes das decisões que marcariam a entrada nas colónias dos missionários não católicos, a emigração para a América do Norte nos navios baleeiros permitiu aos habitantes dessa ilha o contacto com várias denominações religiosas protestantes. Muitos retornavam à terra natal como batistas, metodistas, pentecostais, congregacionalistas e juntavam-se para cultos de oração e de testemunho<sup>10</sup>.

Em 1908, a Igreja do Nazareno, com sede nos Estados Unidos da América do Norte, perfilhou o trabalho da Brava. A proclamação da República Portuguesa em 5 de outubro de 1910 e a revogação de alguns artigos do Código Penal conferiu a liberdade religiosa extensiva a todas as confissões. Para os fiéis da denominação nazarena isso marcou o fim do período em que as perseguições tinham um suporte legal<sup>11</sup>.

No que respeita à convivência entre os católicos e os fiéis nazarenos, é simbolicamente relevante o uso da figura do demónio na identificação do adversário e como redutor das contendas. Durante largos anos, antes e depois da proclamação da República em Portugal, eram frequentes expressões como, por exemplo, «gente do Diabo» como forma católica de identificar os protestantes<sup>12</sup>, negando-lhes assim a condição de verdadeiros cristãos que estes exigiam. Os ataques e perseguições a que eram votados foram entendidos pelos nazarenos como atos do demónio que às vezes se servia da população ou dos clérigos<sup>13</sup>.

Este é mais um dos casos em que, como considera Luhmann<sup>14</sup>, muitos dos mais importantes argumentos teológicos se encontram atravessados pela presença do paradoxo, pelo problema da diferença, considerando-se Deus o escoadouro de toda a diferença e o critério explicativo das diferenças, cabendo ao demónio a função de introduzir a diferença moral no mundo.

### **A implantação da República e os efeitos da lei de separação do Estado e das Igrejas na configuração do subsistema religioso**

Em Cabo Verde, as ressonâncias da implantação do Regime Republicano em 5 de outubro de 1910 repercutiram-se em múltiplos acontecimentos relacionados com a esfera religiosa.

Em finais de 1910, o novo bispo, D. José Alves Martins (1909-1935), acabou de chegar, foi impedido de desembarcar na cidade da Praia, tendo sido obrigado a rumar para a ilha de São Nicolau; decretou-se o encerramento do Instituto de Tarrafal, único do género em Cabo Verde, destinado à formação das meninas. As

<sup>10</sup> Cf. Francisco Xavier Ferreira – *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*. Brava: Edição do Autor, 1972, p. 7-9.

<sup>11</sup> Cf. Francisco Xavier Ferreira – *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*, p. 29.

<sup>12</sup> Cf. Francisco Xavier Ferreira – *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*, p. 23.

<sup>13</sup> A este respeito, conferir o livro de Lina Correia (2005: 22-26) que retratou com testemunho próprio alguns atriitos com os responsáveis católicos.

<sup>14</sup> Cf. Ignacio Izuzquiza – *La Sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. 2ª Ed. Barcelona: Editorial Anthropos, 2008, p. 129.

irmãs responsáveis foram trazidas para a Praia e juntamente com as que serviam no Hospital, ficaram encarceradas na casa do governador até serem repatriadas para Portugal.

Com base na lei de 1913, que tornava obrigatório o Registo Civil dos nascimentos, casamentos e óbitos, os livros e documentos da Câmara Eclesiástica foram passados abusivamente para a Conservatória do Registo Civil<sup>15</sup>.

Destacou-se neste período o primeiro governador republicano, Artur Marinha de Campos, oficial da Armada, com quem os ministros da Igreja travaram razões. Por exemplo, acusou e prendeu o pároco Cónego Duarte da Graça como provocador dos tumultos de Santa Catarina, que ficaram na história como a Revolta de Ribeirão Manuel<sup>16</sup>, e desconsiderando a proposta do Juiz manteve o Cónego preso o tempo que lhe aprouve<sup>17</sup>.

O mesmo governador inseriu, no Boletim Oficial, uma portaria proibindo, sob pena de crime punível pelo Código Penal, que os párocos rezassem respostas a pedido dos paroquianos, alegando que tais orações se destinavam a fins ilícitos<sup>18</sup> e constituíam uma exploração baixamente mercantil, uma indústria ilícita de crenças e superstições do povo inculto, contrária ao espírito do cristianismo<sup>19</sup>. Ainda conduziu um exercício dos bombeiros da cidade da Praia com a simulação do incêndio da Igreja matriz; proibiu o toque dos sinos nos atos religiosos; e ameaçou a junta da freguesia por esta se ter insurgido contra tal medida, ameaça estendida ao bispo, se também não andasse na devida linha<sup>20</sup>.

As brochuras *Quatro meses e meio de uma administração ultramarina a pontapés ou a administração do Sr. Marinha de Campos* secundada pela *A Propósito do folheto Quatro meses e meio de uma administração ultramarina a pontapés ou a administração do Sr. Marinha de Campos* constituem leituras católicas do que se viveu no período da transição em Cabo Verde, documentos polémicos pela natureza do seu conteúdo e das suspeitas que levantam, como o possível abuso físico do governador a uma das religiosas encarcerada na sua casa.

Alguns anos depois destes acontecimentos, foi emanada a lei, em 31 de junho de 1917, que propunha a reestruturação da Instrução Pública, extinguindo o Seminário-Liceu de São Nicolau, transferido para São Vicente, e criando duas escolas primárias superiores, uma na Praia e outra em S. Nicolau, no antigo seminário, golpe certo na apreciação de Cerrone<sup>21</sup>, dado que as dificuldades políticas e a diminuição das vocações provocaram notável escassez de clero.

<sup>15</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 43-44.

<sup>16</sup> Cf. Pedro Oliveira – *A Sociologia da Religião em Pierre Bourdieu*, p. 244.

<sup>17</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 44.

<sup>18</sup> Cf. António Duarte da Graça – *Quatro meses e meio de uma administração ultramarina a pontapés ou a administração do Sr. Marinha de Campos*. Lisboa: Edição do Autor, p. 36.

<sup>19</sup> Cf. Galileu Galilei De Cabo Verde – *A propósito de um folheto intitulado Quatro meses e meio de uma administração ultramarina a pontapés ou a administração do Sr. Marinha de Campos*. Lisboa: Edição do Autor, 1912, p. 56.

<sup>20</sup> Cf. Galileu Galilei De Cabo Verde – *A propósito de um folheto intitulado*, p. 72-75.

<sup>21</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 45.

Entretanto, o quadro republicano fez com que as missões passassem a ser a questão central e, subjacente a esta, despontava o problema da nacionalização, o que obrigou o Governo central a auscultar o terreno. O relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado e das Igrejas na Província de Cabo Verde de 1913<sup>22</sup> é o retrato disso mesmo e as suas conclusões, como veremos, marcariam as denominações protestantes durante largas décadas no arquipélago.

Este relatório, como se lê abaixo, ponderou os princípios da liberdade de cultos e de educação cívica instituídos pela República e afigurou-se-lhe necessário conciliar os preceitos daquela lei com o estado mental do povo que, acima de tudo, formava uma «colónia inteiramente nacionalizada»:

«Sem fanatismo religioso, e também sem faccionismo político, e sem sombra de ateísmo também, consideramos, pois, necessário em Cabo Verde aproveitar-se – (salvar-se mesmo, é o termo) – tudo o que de impreciso, ou mesmo confuso, de crenças cristãs, das lições de séculos, se tem podido radicar na alma desse povo, através de muitas gerações de ingénuos submissos: Vai nisso, em nossa convicção, muito de interesse nacional. Há também evidente necessidade de conservar sob as vistas e tutelas do Estado a direcção de todos os ensinamentos iniciais, rudimentares, que é indispensável ministrar-se às massas ignorantes, e especialmente às populações rurais, desta colónia. [...] ponderaremos apenas que é muito salutar em Cabo Verde a continuidade de ensinamentos basilares das doutrinas de Cristo, fonte de todo o socialismo que se solidariza pelo amor do próximo. Não haveria vantagem considerável em facilitar-se aqui, com a protecção oficial, a catequese das igrejas protestantes, em cuja propaganda combativa sempre se trata de deprimir e desprestigiar a católica. Em princípio, aceitaríamos como salutar, e mesmo mais próprio para ligar beneficemente a solução de continuidade exigida pela liberdade das consciências, nesta província, o favorecer se, indistintamente, com as garantias de funcionários subsidiados pelo Estado o recrutamento de bons pastores de almas, chefes de família, vindos de qualquer igreja cristã, bastante ilustrados, com determinadas aptidões de ensino profissional adequado às aplicações do trabalho nesta província; mas esses, geralmente, tendem menos a disciplinar os simples em proveito da nossa administração colonial, do que em proveito de outros ideais. Além disso, a condição de deverem as missões de ensino do povo nesta colónia ser confiadas a portugueses, e, sendo hoje a população do nosso país quase inteiramente católica, leva-nos a preferir os padres da igreja romana»<sup>23</sup>.

Mesmo considerando as abnegações e renúncias do celibato católico sujeitas ao desprestígio de grandes deceções e desfalecimentos, averiguadas em múltiplos exemplos em Cabo Verde, o relatório alerta que «outros inconvenientes, porventura maiores, adviriam de favorecer-se entre nós as seitas protestantes que até agora mais tendem a desnacionalizar que a evangelizar»<sup>24</sup>. À comissão responsável pelo relatório afigurava-se indispensável uma direcção religiosa do povo, retratado como ignorante, como o único modo de refrear instintos brutais que seriam facilmente levados ao crime se não tivessem a contê-los temores de consciência, baseados em excelentes doutrinas de abnegação e de amor ao próximo. Substituir isto por teorias indemonstráveis afigurava-se-lhes o maior dos absurdos e que seria origem de deplorável anarquia em Cabo Verde.

<sup>22</sup> Cf. *Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado, das Igrejas, na Província de Cabo Verde*. Praia: Arquivo Histórico Nacional, Fundo Secretaria Geral do Governo, Cx. nº 528, Peça nº 9.

<sup>23</sup> *Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado*, p. 1.

<sup>24</sup> *Relatório acerca da aplicação da lei de separação do Estado*, p. 2.

Com a posição que defende, o relatório revela, até certo ponto, que a inflexão progressiva da política religiosa republicana esteve ligada à pressão quer do contexto colonial internacional, quer das várias igrejas cristãs que procuravam assegurar uma maior diferenciação entre os interesses do Governo português e as tarefas missionárias<sup>25</sup>.

Os «outros inconvenientes», mesmo no quadro de liberdade religiosa, marcaram as denominações protestantes que muito dificilmente poderiam abrir mão do apoio das suas sedes, como é o caso da Igreja dos Nazarenos, a facção protestante mais estruturada de então, intrinsecamente ligada aos Estados Unidos.

Cinquenta anos depois da redação do relatório citado, Eduardo Santos<sup>26</sup>, considerando o problema missionário no ultramar, sustentaria, acerca das missões protestantes, que o concurso destas era discutivelmente eficaz no aspeto religioso e, marcado por ações desnacionalizadoras, contraproducente no aspeto político.

Paradoxalmente, a República trouxe liberdade religiosa às denominações protestantes, mas favoreceu o despontar da desconfiança em torno das suas ações, considerando os seus perigos para a precária condição colonial e para o tão imprescindível controlo social. A anarquia não era um problema que não merecesse considerações.

A desconfiança em relação à ação missionária dos protestantes transcenderá o período colonial e instalar-se-á no Cabo Verde pós-colonial. Provavelmente a sua persistência neste período é mais um indicador de quão frágil era a consistência do nacionalismo cabo-verdiano sustentado pelos dirigentes do PAIGC/CV.

Entretanto, os trinta anos seguintes à proclamação da República seriam, ainda assim, marcados pelo crescimento da denominação nazarena, que muda o centro da sua ação da ilha da Brava para a ilha de São Vicente,<sup>27</sup> e pela generalizada falta de pastores católicos nas ilhas, uma vez que, morrendo, os párocos não eram substituídos, quadro que iria gerar o letargo religioso<sup>28</sup>.

Neste contexto, forjaram-se as bases do que viria a ser uma comunidade religiosa cristã que diversificaria o panorama religioso e marcaria as últimas décadas antes da independência: os Rebelados da ilha de Santiago. Eles seriam considerados pelo Prelado D. José Colaço, Bispo de Cabo Verde (1956-1975) como «cristãos velhos, dispersos aqui e acolá no interior da ilha [de Santiago], que, por falta de instrução e de assistência religiosa conveniente, caíram numa religiosidade supersticiosa e destituída de moral»<sup>29</sup>.

Todavia, constata-se que nos rebelados se consumaram os efeitos do sincretismo do cristianismo, cujas doutrinas foram incorporadas através de moldes trazidos do continente africano, e, também, através dos efeitos da política religiosa

<sup>25</sup> Cf. António Matos Ferreira – *Igrejas e correntes religiosas em face do Império e da descolonização*, p. 385.

<sup>26</sup> Cf. Eduardo Santos – *O Estado Português e o Problema Missionário*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964, p. 86-87.

<sup>27</sup> Cf. Francisco Xavier Ferreira – *Primórdios do Evangelho em Cabo Verde*, p. 70.

<sup>28</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 46.

<sup>29</sup> Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde: Elementos para o estudo sócio-religioso de uma comunidade*. Lisboa: Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974, p. 80.

republicana em Cabo Verde. Tudo isso fundido num conjunto de condicionalismos que vão do isolamento espacial e dispersão, da divisão administrativa da ilha, secularmente anómala e desequilibrada, da lenta miscigenação das gentes de Santiago, do analfabetismo, da precária assistência médica e sanitária, da falta de água, do regime de agricultura escravocrata, ao notável subdesenvolvimento da população<sup>30</sup>.

Os antigos padres seculares, os chamados «padres da terra», naquilo que já foi considerado «uma verdadeira adaptação missionária jamais perdendo de vista o condicionalismo geográfico e a ambiência social»<sup>31</sup>, fizeram face ao problema da implantação da Igreja na ilha de Santiago e da sua obra de evangelização, espalhando os fundamentos da religião por intermédio de pessoas a quem ensinavam a doutrina e de indivíduos a eles ligados, como cantores, ajudantes, sacristães e catequistas.

Essas pessoas não só aprenderam a doutrina e se familiarizavam minimamente com a Bíblia e outros livros religiosos, então em uso e obtidos dos próprios padres, como também aprenderam práticas religiosas como orações em comum, cânticos, rezas etc., tanto do agrado do povo, no seio do qual se generalizaram. Graças a este sistema, em todas as localidades, mesmo as mais remotas, sem sacerdotes e sem igreja, havia sempre quem soubesse essas práticas<sup>32</sup>.

Com o desaparecimento gradual dos “Padres da Terra”, depois de 1910, deixando vagas que não foram preenchidas<sup>33</sup>, a vida religiosa manteve-se através da prática de usos e costumes referidos, transmitidos de geração em geração. Como veremos a seguir, de certo modo, e ironicamente, os Rebelados confirmariam os temores avançados pelo relatório de 1913.

### **A diversidade religiosa no quadro da renovação católica e da radicalização do processo emancipatório**

Entrementes, as relações entre o Estado e a Igreja assumiram particular importância no salazarismo,<sup>34</sup> e este clima de crescente aproximação atingiu o seu ponto máximo com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário em 1940. Segundo Cruz<sup>35</sup>, para o Cardeal Patriarca, tratava-se para o Estado de realizar a sua missão civilizadora, vale dizer, fazer portuguesas as províncias do Ultramar num encontro franco e leal das duas partes e, deste modo, considerando que o campo colonial e da missão, ao contrário do campo interno, não exigia a independência e autonomia das duas esferas, foi possível uma manifesta imbricação.

Esta imbricação está bem patente no que Cerrone<sup>36</sup> destaca como fase da Restauração da Igreja Católica (1941-1975) em que a diocese seria conduzida pelos

<sup>30</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 142.

<sup>31</sup> Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 92.

<sup>32</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 90.

<sup>33</sup> Por exemplo, a freguesia de Santo Amaro Abade, localidade onde o movimento dos rebelados tem especial relevo chegou a estar 30 anos sem pároco residente.

<sup>34</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998, p. 11.

<sup>35</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – *O Estado Novo e a Igreja Católica*, p. 49.

<sup>36</sup> Cf. Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*.

prelados D. Faustino Moreira dos Santos (1941-1955) e D. José Felipe do Carmo Colaço (1956-1975).

O bispado do primeiro seria marcado pela luta que travou contra a ruína material e moral em que encontrou a diocese tendo, aquando da sua morte, um leque de conquistas, que muito também se deveram aos missionários que conseguiu atrair para Cabo Verde, ora com apoio de Portugal, ora com recurso à Santa Sé<sup>37</sup>.

O bispado de D. José seria o reflexo de uma máxima que lhe é atribuída: «diocese sem seminário – lar sem crianças»<sup>38</sup>, a qual se materializou na abertura em 7 de outubro de 1957 do “Seminário de S. José”. Este espaço eclesiástico-educativo não terá o protagonismo que se reconhece ao Seminário-Liceu de São Nicolau (1866-1917) mas desempenhará um papel importante na formação daqueles que viriam a ser os futuros quadros e líderes nacionais, civis e eclesiásticos.

Na década de cinquenta e a par da revitalização católica, o panorama religioso cabo-verdiano adquiriu uma maior diversificação. A Igreja Adventista do Sétimo Dia foi implantada por volta de 1941, começando também pela ilha da Brava, a fé Bahá’í terá entrado em 1954 e em 1957 realizou a sua primeira Assembleia Espiritual Local na Praia e os Testemunhas de Jeová fizeram-se presentes desde 1958<sup>39</sup>. Acresce-se que face a acontecimentos de ordem religiosa, secundados por outros de ordem civil, o movimento dos Rebelados ganhou contornos públicos.

Ora, com a vinda dos missionários da Congregação do Espírito Santo, a vida religiosa em Santiago ganhou ritmo e sofreu enorme transformação. Deu-se início a uma nova evangelização que passou a ser designada de «doutrina nova» em que os velhos catequistas foram postos de lado<sup>40</sup>. Sendo diferentes dos padres antigos, os missionários despertaram inicialmente uma reação popular de desconfiança. Numa fase posterior, quando os missionários reforçaram a sua posição, passaram a combater certos usos e costumes antigos, introduzindo inovações e restrições.

Uma minoria tradicionalista e reacionária, formada por antigos cantores da Igreja, «mestres da reza» e outros, não se conformaram nem se juntaram à nova doutrina e, da condição de cristãos desleixados, passaram à condição de «incrêntes». Viam os missionários como «anti-cristos», «falsos profetas», «demónios», «lobos vestidos de ovelha», «falsos padres vestidos de batina branca e sem coroa no toutiço», «párocos formigueiros»<sup>41</sup> ao que se sucederam conflitos e a consequente marginalização dos «incrêntes» dentro das comunidades.

Simultaneamente a estes factos, ganha força no território cabo-verdiano, no contexto pós-guerra, o trinómio “Desenvolvimento, Progresso, Liberdade”. O qua-

<sup>37</sup> António Brásio – *História e Missiologia: Inéditos e Esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973, p. 859; Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 52-53.

<sup>38</sup> Frederico Cerrone – *História da Igreja de Cabo Verde*, p. 54.

<sup>39</sup> Cf. Tomás V. Silva – *(Kon)Tributu (pa libertason y dizanvolvimentu)*. Praia: Edição do Autor, 2005, p. 428.

<sup>40</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 93.

<sup>41</sup> Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 94-95.

dro de crise e de decadência ganha visibilidade com a «catástrofe da assistência»<sup>42</sup> nos inícios dos anos cinquenta, década em que o sonho da independência se fortalece em detrimento do sonho da adjacência<sup>43</sup>. Os problemas da colónia passaram a ser abordados sob várias perspetivas e *O Cabo Verde: Boletim de Informação e Propaganda* destacou-se como o meio de comunicação preferencial que a nascente apelou à colaboração de todos aqueles que «*pudessem fazer algo por Cabo Verde*»<sup>44</sup>.

É neste contexto que surge uma nova forma de ação e divulgação religiosas. As publicações religiosas aparecem primeiro ligadas às igrejas nazarenas, dinamismo editorial a que a Igreja Católica não ficou indiferente, tendo também lançado os seus periódicos<sup>45</sup>. Esta situação evoluiu tão rapidamente que no ano de 1964 existiam treze periódicos em circulação em Cabo Verde, sendo três de informação, cinco religiosos e cinco de natureza científica, literária, de educação e outras<sup>46</sup>. Todavia, estas publicações dedicavam-se essencialmente à sua ação pastoral.

Assim, foram nas comunicações oficiais que apareceram, já nos anos cinquenta, dentro do conjunto dos colaboradores que ambicionavam fazer algo por Cabo Verde, algumas comunicações públicas católicas, debruçando-se sobre os problemas da pátria.

O Padre A. Figueira, em 1951, teceu considerações sobre as estradas da ilha de Santiago, realçando que se Cabo Verde era também Portugal, deveria ser não apenas nos discursos mas também no progresso e no bem-estar<sup>47</sup>.

O Provincial da Congregação do Espírito Santo, o Rev. Padre Olavo Martins, descrito como um espírito moderno ao serviço de uma fé antiga, destacaria, em 1954, que em relação à religiosidade cabo-verdiana havia algumas sombras com resquícios do velho liberalismo, que ocorriam atropelos e contrafações do que de mais humano e digno existe na terra, desarmonia nem sempre originada, no seu entender, somente por cabo-verdianos de gema. Consideraria que o maior problema de Cabo Verde era a família, no seu conceito profundo, na sua preparação, na sua realização, consumação e consolidação<sup>48</sup>. Essa posição que havia sido externada numa entrevista do Padre Francisco Alves do Rego em maio de 1953<sup>49</sup>, chamando a atenção de que havia que se principiar a completar dentro da família a educação recebida na Escola e na Igreja.

<sup>42</sup> No dia 20 de fevereiro de 1949, os protegidos pela Assistência Pública estavam alinhados ao longo de um muro aguardando a distribuição da comida quando o muro veio abaixo vitimando 230 pessoas. O impacto desta tragédia rompeu com o silêncio que o regime salazarista havia imposto acerca da fome. Cf. João Nobre de Oliveira – *A Imprensa Cabo-verdiana (1820-1975)*. Macau: Fundação Macau, Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1998, p. 521.

<sup>43</sup> Cf. João Nobre de Oliveira – *A Imprensa Cabo-verdiana (1820-1975)*, p. 501-508.

<sup>44</sup> João Nobre de Oliveira – *A Imprensa Cabo-verdiana (1820-1975)*, p. 527.

<sup>45</sup> Cf. João Nobre de Oliveira – *A Imprensa Cabo-verdiana (1820-1975)*, p. 514-515.

<sup>46</sup> Cf. José Júlio Gonçalves – *A informação na Guiné, em Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe (Achegas para o seu estudo)*. Lisboa: I.S.C.S.P.U., 1966, p. 181.

<sup>47</sup> Cf. *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, ano II, Nº 17, (1951), p. 22-23.

<sup>48</sup> Cf. *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, ano V, Nº 55, (1954), p. 9-12.

<sup>49</sup> Cf. *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, ano IV, Nº 44, (1953), p. 24-29.



Mas são as comunicações do Bispo D. José Colaço que melhor traduzem o entendimento católico da situação então vivida. Na homilia publicada em junho de 1962, em honra do aniversário do regime, destacou os ganhos advindos para a vida religiosa a partir de 28 maio de 1926 e os condicionalismos criados pela Concordata e pelo Acordo Missionário; lembrou que não se poderiam quedar estáticos perante os problemas que o presente e o futuro levantavam a nível temporal e eterno, que cabia à Igreja e ao Estado equacionar, e propôs que o dia de celebração do aniversário do Regime também fosse um dia de oração «para que o sangue se faça luz e as lágrimas se transformem em estrelas cintilantes de glória»<sup>50</sup>.

Este reparo metafórico, proferido um ano antes de eclodir a guerra colonial na Guiné-Bissau, para a libertação deste território e do de Cabo Verde, deixa antever que os compromissos entre o religioso e o político não permitiam muitas veleidades. Mas por detrás do politicamente correto, expresso na homilia do bispo, observa-se que a crítica ao regime se fazia presente e a Igreja reclamava para si um papel equiparável ao do Estado na resolução dos problemas.

O problema nacionalista não constituía assim o âmago da questão. Problematizavam-se as contradições da situação colonial. A Igreja Católica, a única confissão religiosa que mantinha uma interlocução privilegiada com o Estado colonial Português, entrava no grupo daqueles que propunham a visualização da «emancipação dentro do sistema»<sup>51</sup>. Esta perspetiva emancipatória foi associada àqueles que, ancorados na suposta peculiaridade cultural cabo-verdiana, negociavam um “*status*” político para Cabo Verde e para os seus habitantes dentro da nação lusa<sup>52</sup>.

Além disso, os dirigentes do PAIGC, opondo-se a esta perspetiva emancipatória, passaram a nortear a sua luta a partir da sua compartilhada situação de africanos e dominados. Assim, a radicalização do processo emancipatório ou a marcha nacionalista atinge o seu ponto máximo na chamada luta de libertação nacional. Esta dá-se sob o «relativo esquecimento do nós», a partir da busca de uma unidade externa com os guineenses, ao invés da exploração de vínculos internos, com os próprios cabo-verdianos<sup>53</sup>.

### **Os posicionamentos das confissões religiosas perante a situação política**

Tal como a Igreja Católica, as outras confissões religiosas presentes no arquipélago também não apresentaram uma oposição declarada ao regime, nem sustentaram a constituição de partidos políticos oposicionistas.

As Testemunhas de Jeová eram demarcadamente apolíticas, não prestando homenagens aos símbolos políticos. Eram considerados como um dos mais perigosos movimentos de reação contra a cultura e o domínio europeus e sobre eles

<sup>50</sup> Cabo Verde: *Boletim de Propaganda e Informação*, ano XII, Nº 153, (1962), p. 1-4.

<sup>51</sup> Gabriel Fernandes – *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis: UFSC, 2006, p. 197.

<sup>52</sup> Cf. Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 202.

<sup>53</sup> Cf. Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 203.

pairava a suspeita de que os missionários americanos que estiveram em Cabo Verde pregavam a desobediência<sup>54</sup>.

Os Nazarenos estavam muito ligados à ação de missionários estrangeiros não portugueses e os Adventistas do Sétimo dia constituíam um número muito reduzido, a par dos fiéis do Bahaísmo. De um modo geral, o Governo mantinha um forte alerta sobre toda a ação proselitista<sup>55</sup>.

Já em relação aos Rebelados a situação ganhou outros contornos a partir dos finais dos anos cinquenta. Estes foram denunciados como grupo de inspiração comunista e considerados um núcleo de rebeldes descontentes, com propósitos separatistas<sup>56</sup>.

Na sequência do recenseamento Geral da População de Cabo Verde em 1960 e da Missão de Estudo e Combate a Endemias de Cabo Verde em 1961, numerosas pessoas dos três concelhos do norte de Santiago recusaram-se a colaborar, não autorizando a pulverização das suas casas com inseticidas, ou abandonando-as quando desinfetadas à força. Também não consentiram a vacinação nem a extração do sangue para análise laboratorial e houve quem reagisse contra a ordem de demarcação das propriedades rústicas, determinada pelo Governo<sup>57</sup>.

Quando se constatou que entre os inconformados havia um fundo comum, o facto de serem conhecidos como «incrêntes», emergiu a questão dos rebelados com as autoridades civis. Este grupo, potencialmente subversivo, revelar-se-ia estruturalmente limitado e inofensivo para o sistema, quer em termos simbólicos quer em termos políticos<sup>58</sup>. As resistências apresentadas às autoridades civis continham, essencialmente, fundamento religioso<sup>59</sup> e a ação policial, tendo sido dura, deixou no seu espírito um profundo ressentimento<sup>60</sup>.

O relatório apresentado ao Ministro do Ultramar certificou o carácter apolítico do movimento dos Rebelados na sua origem e na sua então fase atual (1962-64), mas entendeu também que o mesmo movimento continha «em si mesmo, todos os elementos suscetíveis de evolução no sentido político e de ser como tal aproveitado»<sup>61</sup>.

Entretanto, o movimento não gerou um partido político oposicionista ao Governo colonial, mas, aquando da proclamação da independência, os Rebelados seriam chamados à Praia e mereceriam destaque durante a cerimónia, como sím-

<sup>54</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 152.

<sup>55</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 44, onde menciona a ação policial contra um casal adepto da fé Bahá'í e apresenta nos apensos documentais um relatório que atestou as ações de um grupo de turistas franceses no interior de Santiago. Estes aspetos demonstram o quanto a ação dos estrangeiros mereceu cuidados dentro do território cabo-verdiano.

<sup>56</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 151.

<sup>57</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 49.

<sup>58</sup> Cf. Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 119.

<sup>59</sup> Vide a este respeito as considerações gerais sobre este assunto no estudo de Monteiro Jr. (Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 118-130).

<sup>60</sup> Cf. Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 137.

<sup>61</sup> Júlio Monteiro Jr. – *Os Rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde*, p. 155.

bolos da resistência cabo-verdiana. Tal aproveitamento político não se converteu na melhoria das condições de vida desta comunidade que, ao longo destes trinta e cinco anos de independência, continuou confinada a si mesma, tendo-se tornado atualmente no «exótico» cabo-verdiano, com aproveitamentos tanto do campo cultural, como de algum campo científico que, com uma certa imprecisão os designa de «minoría cultural cabo-verdiana»<sup>62</sup>.

Todavia, se as outras confissões não se aventuravam em contestações sobre a situação colonial ou, mesmo sendo potencialmente subversivas, não possuíam estrutura que possibilitasse tal intento, a Igreja Católica encontrou um clima interno e externo favorável que lhe possibilitou visualizar o futuro não exclusivamente através das lentes do regime.

Diminuída a questão do nacionalismo cabo-verdiano, a questão da (des) colonização desponta num período em que, a nível da metrópole, as relações entre o Estado e a Igreja se transpunham da fase de separação militante para a fase de separação com neutralidade<sup>63</sup> ou da fase de separação/cumplicidade para a separação laica, não necessariamente absoluta<sup>64</sup>. Em Cabo Verde, isso concretiza-se na crescente substituição do serviço ao Estado através da nação, pelo serviço à nação através do Estado.

Deste modo, a posição católica perante a radicalização do processo emancipatório cabo-verdiano consubstanciou-se, por um lado, na encarnação da defesa da dignidade do povo das ilhas e, por outro lado, numa reserva em relação aos nacionalistas combatentes na Guiné identificados segundo um “fundo marxista”.

Numa antecipação dos tempos e no contexto do Vaticano II, da Guerra Fria e da guerra colonial, é no Seminário de São José que se descortina a perceção católica sobre aquele período. Padre Pimenta, um dos formadores do seminário desde a sua abertura em 1957, declarou que conscientes de que nem todos os jovens seguiriam o campo espiritual insistiram mais no aspeto humano, na formação humana, na formação desportiva, na formação de líderes<sup>65</sup>. Assim, do Seminário de São José saíram servidores tanto do Governo como da Igreja, formados sob a direção do Padre Nogueira, o homem forte da diocese nas décadas que antecedem a independência, tendo acumulado os postos cimeiros da administração diocesana<sup>66</sup>.

A ação do Reitor do Seminário era coadjuvada por alguns missionários estrangeiros da congregação do Espírito Santo, que se destacaram neste período

<sup>62</sup> Cf. Odair Varela – *O repto da diversidade de conhecimentos em Cabo Verde: do colonial/ moderno ao moderno/ pós-colonial*, in <http://bdigital.cv.unipiaget.org:8080/jspui/handle/10964/236> [consultado a 04/08/2012]. Artigo elaborado no âmbito da elaboração da tese de doutoramento em “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”.

<sup>63</sup> Cf. António Teixeira Fernandes – *Relações entre a Igreja e o Estado: No Estado Novo e no pós 25 de Abril de 1974*. Porto: Edição do Autor, 2001.

<sup>64</sup> Cf. Helena Vilaça – *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

<sup>65</sup> Trecho de uma entrevista do Pe. Pimenta citada no *Jornal Artiletra*, ano XVIII, nº 99, (abril de 2009), p. 24.

<sup>66</sup> Pe. Nogueira é descrito como aquele que dominava as múltiplas gramáticas por que se regia a então capital do Arquipélago, só lhe faltando ter sido bispo de jure. Cf. Leocádio Ramos da Silva – Há 50 anos. *Jornal Artiletra*, ano XVIII, nº 99, (abril de 2009), p. 11-24.

no sentido pastoral e social no interior da ilha de Santiago. Destes avultou-se o missionário suíço Louis Allaz<sup>67</sup>, uma das figuras síntese da posição de uma facção da Igreja perante o processo de (des)colonização, o qual desenvolveu uma intensa atividade cultural através da criação de escolas-paróquias em zonas periféricas do interior de Santiago<sup>68</sup>; afirmou-se sempre crítico em relação às autoridades civis, a quem não perdoava os abusos de poder, criticando abertamente as suas manobras políticas, mas também era anticomunista e, em 1975, deixaria Cabo Verde após a instalação do PAIGC<sup>69</sup>.

A posição da Igreja Católica de Cabo Verde, perante o contexto político, acaba sendo o reflexo do posicionamento de Cabo Verde perante a descolonização, presa como estava nos meandros das suas relações com o regime salazarista. A situação altera-se depois de abril de 1974 e aí descortinamos que nem todos os membros da Igreja tinham reservas em relação aos nacionalistas<sup>70</sup>.

Cabo Verde assumiu um papel de crescente marginalidade à medida que a condução da guerra na Guiné assoberbava a direção do PAIGC. Não se sabia o que se passava no arquipélago e as informações recolhidas ou «não traziam nada de novo ou eram contraditórias»<sup>71</sup>. As estruturas do Partido, tendo-se desenvolvido numa clandestinidade absoluta, emergiriam, após a guerra, com bases muito simples e articuladas com as exigências das regras conspirativas<sup>72</sup>. Foi somente pelo novo ambiente político, criado pela viragem à esquerda do governo português, que o PAIGC pôde empreender uma dinâmica que o conduziria à liderança exclusiva do país. Estes condicionalismos possibilitaram que, em Cabo Verde, o Estado nascesse «como um instrumento ao serviço do Partido para a realização do seu programa»<sup>73</sup>.

Nos últimos meses de 1974, algumas ideias mestras ganham forma na propaganda política de então. Uma, que nos interessa, foi a que defendeu que «o país estava a ser ameaçado por inimigos externos, coligados com inimigos internos». Neste contexto generalizaram-se algumas palavras de ordem como «*Fora cachor di*

<sup>67</sup> Figura muito prestigiada na ilha, temerário, deixou como imagem missionária de marca «aquele que escalou o topo da Pico da Antónia [o ponto mais alto da ilha e de difícil acesso] e lá colocou uma cruz». Leocádio Ramos da Silva – Há 50 anos. *Jornal Artiletra*, ano XVIII, nº 99, (abril de 2009), p. 11-24.

<sup>68</sup> Cf. Francisco Pereira – *Vida e Obra do Reverendo Padre Louis Allaz*. Assomada: Edição do Autor, p. 17.

<sup>69</sup> Cf. Francisco Pereira – *Vida e Obra do Reverendo Padre Louis Allaz*, p. 7-8.

<sup>70</sup> Vide o caso do frade capuchinho Fidalgo Barros que reconheceu na credibilidade de PAIGC uma boa saída para Cabo Verde e se envolveu no processo político então em curso tendo sido deputado pelo círculo de S. Lourenço na primeira República. Cf. José V. Lopes – *Cabo Verde, os bastidores da Independência*. Praia: Spleen Edições, 2002, p. 628.

<sup>71</sup> Humberto Cardoso – *O Partido Único em Cabo Verde: Um assalto à esperança*. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde, 1993, p. 18.

<sup>72</sup> Humberto Cardoso – *O Partido Único em Cabo Verde*, p. 34.

<sup>73</sup> José V. Lopes – *Cabo Verde: As causas da Independência (e o Estado e a transição para a democracia na África Lusófona)*. Praia: Spleen Edições, 2003.

*dôs pé*»<sup>74</sup>, «fora os padres exploradores do povo», «fora os padres fascistas», «*nhô pad ta ingroda – povo ta morrê di fome*»<sup>75</sup>.

Os missionários, alguns declarados anticomunistas, foram acusados de terem levado um «cristianismo ocidental» e colaborado com o Governo português e alguns deixariam o país, enquanto outros mudariam de localidade. Essas situações encontraram eco também em alguns padres seculares, o que expôs algumas divergências entre alguns membros do clero nativo e estrangeiro<sup>76</sup>.

A par dos missionários católicos, as confissões protestantes associadas ao estrangeiro ou apolíticas entrariam no grupo dos suspeitos, e nessa condição serão mantidos durante toda a primeira República cabo-verdiana, que tinha sob os seus desígnios lutar contra o colonialismo e o imperialismo<sup>77</sup>. Só assim se compreende que as Testemunhas de Jeová somente tenham sido oficialmente reconhecidas como associação religiosa legal em Cabo Verde em 1990.

A questão republicana da “acção missionária desnacionalizadora” foi resgatada e ganhou um novo aproveitamento político no período de transição (1974/75) e na primeira República de Cabo Verde (1975/90), marcada em termos religiosos, por um lado, pelo slogan político que afiançava que “Deus não existe”<sup>78</sup> e, por outro, pela ascensão da Igreja Católica como principal contestador político<sup>79</sup>.

### A situação religiosa no período pós-colonial

A relação privilegiada que Cabo Verde estabeleceu com a Guiné-Bissau tornou possível o que durante séculos não havia ocorrido: o “retorno a África” permitiu a entrada do Islão em 1975 por intermédio dos imigrantes guineenses. A partir de 1990 dá-se a aproximação entre os muçulmanos espalhados pelas ilhas, que formam uma comunidade a partir de 1991<sup>80</sup>.

Durante a primeira República, a Igreja Católica manteve a sua posição de força, tendo mantido uma relação, se não tensa, pelo menos de equilíbrio com o Governo do PAIGC/CV<sup>81</sup> e desempenhou um papel importante, como força de resistência ao projeto de controlo total da sociedade pelo partido único<sup>82</sup>. A com-

<sup>74</sup> “Fora os cachorros de dois pés”. Cf. Bernardo Vaschetto – *Ilhas de Cabo Verde: Origem do povo caboverdiano e da diocese de Santiago de Cabo Verde*. Boston: Edição Farol, 1987, p. 314; Humberto Cardoso – *O Partido Único em Cabo Verde*, p. 35.

<sup>75</sup> “O padre engorda – o povo morre de fome”. Cf. Bernardo Vaschetto – *Ilhas de Cabo Verde*, p. 315.

<sup>76</sup> Bernardo Vaschetto – *Ilhas de Cabo Verde*, p. 318.

<sup>77</sup> Vide o Artigo nº 1 da Constituição de 1980.

<sup>78</sup> Cf. Bernardo Vaschetto – *Ilhas de Cabo Verde*, p. 318.

<sup>79</sup> Cf. Fafali Kudawo – *Cabo Verde e Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 2001, p. 123.

<sup>80</sup> Cf. Tomás V. Silva – (*Kon*)Tributu (*pa libertason y dizanvolvimentu*), p. 429.

<sup>81</sup> Cf. Cláudio Alves Furtado – *Génese e (re)produção da classe dirigente em Cabo Verde*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco, 1997, p. 174.

<sup>82</sup> Cf. Fafali Kudawo – *Cabo Verde e Guiné-Bissau*, p. 122.

posição diversificada do campo religioso só viria a acentuar-se nos finais dos anos oitenta, já sob os ventos da mudança política que se previa<sup>83</sup>.

Nos anos noventa, e após a abertura política, no quadro da «política de inserção dinâmica de Cabo Verde no mundo»<sup>84</sup>, surgem novas presenças missionárias vindas do Brasil e da África. De todas as igrejas e denominações evangélicas e pentecostais, a IURD é destacada como a que ganhou maior protagonismo em prol de condições sociais, económicas e culturais de Cabo Verde e as injunções destas no quadro da globalização<sup>85</sup>. Entretanto, e por razões históricas que já descortinamos, o maior realce durante o período pós-colonial é a consolidação da presença do Islão, a partir dos finais do século passado e durante a primeira década do século XXI.

Perante este fenómeno, o Estado cabo-verdiano, seguindo o que propõe Featherstone<sup>86</sup>, é obrigado a conviver com uma maior diversidade cultural dentro das suas fronteiras, um crescente multiculturalismo e pluriethnicidade, que se tem organizado em associações como forma de lutar por uma participação igualitária, para o reconhecimento dos direitos de cidadania e maior autonomia<sup>87</sup>. Acrescente-se ainda que, em função dos acordos com a Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) e com a União Europeia, o Estado cabo-verdiano não pôde deixar de posicionar-se perante estas questões face aos seus aliados extra-fronteiriços.

Reclamando a condição privilegiada de Estado/Nação democrático, Cabo Verde deverá respeitar os direitos dos emigrantes do continente africano sob pena de fragilizar a sua condição de «farol aos Estados do continente»<sup>88</sup> e a sua posição nas Nações Unidas, e não poderá passar à União Europeia a percepção que, em função da parceria especial, funcionará como ponte avançada para a emigração clandestina.

### **Considerações finais: a pluralidade religiosa e os desafios da democracia cabo-verdiana**

A modernização de Cabo Verde, finalidade última da descolonização, tem sido um projeto estatal essencialmente arraigado aos partidos políticos. Na pros-

<sup>83</sup> Se a partir de 1982 a Igreja Nova Apostólica, com sede internacional na Suíça, está presente em todas as ilhas, data de 1989 a presença da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus e da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Em 1990 entrou a Igreja Pentecostal Deus é Amor [Cf. Tomás V. Silva – *(Kon)Tributu (pa libertason y dizarvolvimentu)*, p. 429-432].

<sup>84</sup> Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 254.

<sup>85</sup> Cf. Pierre-Joseph Lourent; Cláudio Furtado – A igreja Universal do Reino de Deus em Cabo Verde: Crescimento urbano, pobreza e movimento neopentecostal. *Revista de Estudos Cabo-verdianos*. 2:2 (2008) 31-54.

<sup>86</sup> Cf. Mike Featherstone – Culturas Globais e Culturas Locais. In *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaio de Sociologia*. Org. Carlos Fortuna, 2ª Ed. Oeiras: Celta Editora, 2001.

<sup>87</sup> O fluxo crescente de emigrantes e comerciantes oriundos do continente africano não deixa de estar relacionado com as boas relações que o Estado Cabo-verdiano vem mantendo com a União Europeia e com as facilidades que o país oferece ao comércio com as Américas, particularmente com a do sul, em função das ligações aéreas regulares, mas também com as oportunidades que oferece enquanto país com uma democracia estável, referência dentro da CEDEAO.

<sup>88</sup> Boubacar Barry; Pierre Sané – Prefácio. In *Os Estados-nações e o desafio de integração regional da África do Oeste: O caso de Cabo Verde*. Ed. Iva Cabral; Cláudio Furtado. Cidade da Praia: Gráfica da Praia, 2008, p. 12.

seção deste objetivo, a via nacionalista foi suplantada pela via cosmopolita, que melhor se adequa ao translocalismo do cabo-verdiano<sup>89</sup>.

Se durante a primeira República a desconfiança em nome dos ideais nacionais colocou as organizações religiosas na condição suspeita de agentes dos interesses imperialistas, a democratização e a abertura ao mundo trouxeram a necessidade de resolução, perante o mundo, da velha e difícil questão de precisar o que nós somos enquanto cabo-verdianos. Isso conduziu a uma situação em que a diversidade religiosa que reportamos, dentro do quadro democrático atual, não se traduz num pluralismo religioso, em função do diálogo que o Estado busca encetar com a Igreja Católica.

O Primeiro-ministro de Cabo Verde reconheceu em fevereiro de 2010 que «a Igreja Católica está na génese desta nação crioula e sustentou que o Estado deve estabelecer parcerias com as confissões religiosas, mas sobretudo com a Igreja Católica, considerando o seu extraordinário papel na constituição da nação»<sup>90</sup>.

Assim, se a liberdade religiosa é reconhecida, não existe total igualdade entre as diversas Igrejas, conferindo-se à Igreja Católica uma situação de relativo privilégio. É elucidativo que a Concordata já tenha uma comissão paritária que irá ultimar o texto a assinar e que já tenha sido acordado o estabelecimento de duas instituições católicas italianas, a Santo Egídio e a *Tra Noi*, que passarão a atuar na África Ocidental a partir de Cabo Verde.

Em nome do pluralismo religioso, algumas confissões protestantes vêm reclamando maior atenção das autoridades eleitas, mas parece que ainda hoje são olhadas sob o prisma do que podem conferir aos desígnios nacionais.

Num contexto internacional marcado pelo terrorismo, com fortes conotações religiosas, o Estado cabo-verdiano parece resgatar e evocar para si a condição cristã da cabo-verdianidade<sup>91</sup>, recuperando a vantajosa condição de Cabo Verde como reduto do cristianismo na África Ocidental e, também com base nessa condição, reclamar uma posição competitiva perante os seus aliados ocidentais.

Contudo, esta refuncionalização identitária<sup>92</sup>, em que o legado europeu é reatualizado e tornado político e simbolicamente significativo, demonstra que o Estado cabo-verdiano parece carecer, ainda, da religião na realização dos seus desígnios. Isso será ao mesmo tempo o sinal e a consequência da sua imperfeição, e inviabiliza a separação entre o Estado e a sociedade civil, uma condição essencial para uma verdadeira dissociação entre o Estado e a religião, sem a qual não se atinge a modernidade política<sup>93</sup>.

Deste modo, e paradoxalmente, Cabo Verde fragiliza a sua condição democrática em função das fidelidades que requesta na medida em que busca ser mais democrático e competitivo na arena internacional.

<sup>89</sup> Cf. Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 256.

<sup>90</sup> José Maria Neves – *Uma agenda de transformação para Cabo Verde*. Lisboa: Letras Várias, 2010, p. 165.

<sup>91</sup> Cf. José Maria Neves – *Uma agenda de transformação para Cabo Verde*, p. 163-166.

<sup>92</sup> Gabriel Fernandes – *Em busca da nação*, p. 252.

<sup>93</sup> Cf. António Teixeira Fernandes – *Relações entre a Igreja e o Estado*.

Se no século XVI a condição de “nação cristianizada” permitiu à Coroa Portuguesa sustentar a defesa da integração formal de Cabo Verde na *Respublica Christiana*, efetivada com a criação da Diocese de Santiago<sup>94</sup>, volvidos cinco séculos, é sobre esta mesma condição que o Estado cabo-verdiano busca reforçar a sua posição a nível internacional.

A Igreja Católica não é indiferente ao presente quadro e, assim como no passado, este diálogo privilegiado vai-lhe permitir caucionar com outro cuidado os seus intentos, mais ainda quando consideramos que o “secular rival” vive internamente.

Assim, se no passado as imbricações com o sistema político colocaram em risco a condição de “sal da terra” do sistema religioso, observamos que, no caso cabo-verdiano e nos dias correntes, tal como o filho pródigo, o sistema político volta a sua face ao passado e pondera com seriedade o que pode oferecer-lhe o sistema que o sustentou durante a sua trémula autonomização. Muitas foram as contendas e negações, resta agora descortinar até que ponto estarão abertos os braços do Pai.

---


<sup>94</sup> Maria Silva; Maria Soares – Igreja, Missionação e Sociedade, p. 374.



---

## O PROBLEMA RELIGIOSO, A QUESTÃO DO REGIME E OS DISCURSOS SOBRE A EDUCAÇÃO. AS MISSÕES LAICAS PORTUGUESAS EM ÁFRICA, 1917-1927

ANA ISABEL MADEIRA \*

 <https://orcid.org/0000-0001-6107-5370>

### Introdução

Com a criação das *missões civilizadoras*, em 22 de novembro de 1913, instituiu-se uma nova concepção sobre o trabalho missionário nas colônias, de feição totalmente laica. No quadro do colonialismo europeu, esta configuração destacou-se como um dos momentos mais fortes da afirmação do republicanismo no governo dos territórios africanos dominados pelos portugueses, sem paralelo noutras colônias europeias. Contudo, os argumentos utilizados na metrópole para combater o papel obscurantista, retrógrado e mesmo antinacionalista das ordens religiosas entravam em contradição com a necessidade de assegurar o património colonial português. A rejeição da religião de Estado, num terreno em que a competição missionária estrangeira ameaçava a própria autoridade do poder temporal, tornava perigoso levar até às últimas consequências os argumentos anticlericais. Este cenário de contracorrente entre estratégias de governo internas e relações inter-estados é essencial para compreender as manobras republicanas e os processos de governação à distância.

Do ponto de vista metodológico, a leitura do colonialismo a partir de fontes documentais alternativas, neste caso fundada numa análise do discurso epistolar, permite deslocar a análise da relação Estado-Igreja, colocando no centro da investigação os atores que efetivamente participaram no encontro colonial. Os relatos dos “agentes de civilização” publicados no *Boletim das Missões Civilizadoras*, devolve-nos ao tempo histórico e às condições materiais de existência que rodearam a operacionalização dos processos de colonização nos primórdios do século XX. A incorporação destes “novos” atores torna possível equacionar um conjunto de desdobramentos teórico-concretuais. Entre eles; a identificação da pluralidade de perspectivas, mundivisões e experiências de vida que se cruzaram no espaço africano; a análise dos processos de tradução a que as produções discursivas oficiais são sujeitas; a possibilidade de compreender as descontinuidades entre os discursos e as práticas, as tensões e contradições dos processos de governação à distância. Eles informam-nos, também, das circunstâncias que rodearam o encontro colonial, dos

---

\* Mestre em Sociologia, pela London School of Economics, University of London. Docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora Assistente em Educação Comparada no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa.

conflitos interinstitucionais entre as autoridades que partilhavam o exercício do governo; as noções, conceitos e ideologias que demarcavam essas mesmas práticas de governo; as invenções que guiaram as suas estratégias; as contradições e ambiguidades que as grandes narrativas de colonização suprimiram dos registos oficiais. O propósito deste texto assenta, precisamente, nestas duas derivas: oferecer uma outra leitura do processo de civilização português em África com base na análise de um conjunto de fontes alternativas; e explorar o papel de outras configurações civilizacionais (para além da escola pública e da escola missionária) na produção de respostas culturais diversificadas, abrindo para um questionamento acerca das descontinuidades entre os programas de governação à distância e as práticas locais. Devo esclarecer que o tipo de análise empírica que está aqui envolvida não é uma análise hermenêutica, tentando buscar motivos ideológicos ou causas ocultas, nem criticar alinhamentos de forças ou expor ineficácias de governo. O que procuro é analisar os argumentos, estratégias e táticas de governo nos seus próprios termos, isto é, as identidades e identificações que eles próprios constroem, os objetivos que se atribuem, os inimigos que identificam, as alianças que forjam e as categorias que usam para se autodescrever. O meu propósito é poder abrir um espaço para o pensamento crítico, reconduzir o passado ao presente a partir de um conjunto de interrogações e refletir sobre as grandes narrativas que nos trouxeram histórias “naturais” e inequívocas sobre o domínio português em África. No fundamental procurarei diagnosticar uma série de linhas de pensamento, de vontades, de invenções, de programas e falhanços, de atos e contra-atos.

### **A criação do Instituto de Missões Coloniais**

O Instituto de Missões Coloniais, criado pelo decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917, na sequência da *Lei de Separação* de 20 de abril de 1911, dá início a um processo de reforma que modifica profundamente a estratégia do Governo relativamente ao papel a ser desempenhado pelas missões portuguesas em África. Com sede no antigo edifício do Colégio das Missões Ultramarinas, o instituto passa a ser considerado como «uma escola de educação de alunos com destino ao serviço nas colónias como agentes de civilização»<sup>1</sup>. Com este propósito essencial em vista, o instituto passaria a organizar-se em dois graus de ensino: o curso preparatório e o curso complementar. O curso preparatório compreendia o curso geral dos liceus, com a mesma duração e organização daquele e seria «complementado por uma arte ou ofício ou ramo prático de qualquer conhecimento útil», assim como por uma incidência das aprendizagens nos «trabalhos práticos respeitantes a cada uma das cadeiras», para além da «prática desenvolvida das línguas francesa e inglesa»<sup>2</sup>. O curso complementar «destinado a um maior desenvolvimento das matérias estudadas no curso preparatório e a ministrar ao futuro agente de civilização os conhecimentos práticos necessários à boa acção colonizadora», tinha a duração de três

<sup>1</sup> Art. 2º, decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917. *Boletim das Missões Civilizadoras (BMC)*, nº 2, (maio 1920), p. 44-52.

<sup>2</sup> Art. 3º, § 1º e 3º, decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917. *BMC*, nº 2, (maio 1920), p. 44.

anos<sup>3</sup>. O plano de estudos incluía um conjunto de alterações nas “cadeiras” oferecidas anteriormente pelo Colégio. Com esta reorganização dos estudos a direção do instituto considerava ter fundado «um estabelecimento em cuja organização» se tinha atendido a «todos os ensinamentos da experiência e às conquistas da ciência em matéria de ensino colonial»<sup>4</sup>.

Documento I – *Plano de Estudos do curso complementar do Instituto de Missões Coloniais (1917)*<sup>5</sup>

1º ano	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Geografia colonial, descobertas e explorações</li> <li>- Física e química, com aplicações às artes e às indústrias</li> <li>- Princípios de direito civil, político e administrativo</li> <li>- Agrologia, agricultura, horticultura e silvicultura</li> </ul>
2º ano	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Higiene Colonial</li> <li>- Botânica, zoologia, mineralogia e geologia, com especial referência aos países tropicais</li> <li>- Pedagogia geral</li> <li>- Agrimensura, topografia e máquinas agrícolas</li> </ul>
3º ano	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Noções gerais de anatomia e fisiologia; doenças mais gerais dos países quentes e noções de medicina e farmácia</li> <li>- Administração e legislação financeira das colónias, cartas orgânicas, tratados e convenções coloniais</li> <li>- Pedagogia especial e prática</li> <li>- Agricultura colonial, zootecnia e noções de medicina veterinária</li> </ul>

Ao finalizarem a sua formação os alunos seriam colocados «à disposição do ministério das Colónias» e seriam, em seguida, nomeados “agentes de civilização” com destino a uma missão civilizadora, nos termos do decreto de 22 de novembro de 1913<sup>6</sup>, com as obrigações e direitos dos professores de missão, nos termos do artigo 22º e seguintes daquele decreto, e artigo 2º do decreto de 18 de agosto de 1881. Os “ministros seculares” de qualquer religião porquanto tivessem nacionalidade portuguesa, também poderiam ser nomeados para o serviço das missões civilizadoras, o que os colocava em pé de igualdade com os agentes “laicos” formados no instituto. Em troca da formação recebida, os alunos contraíam a obrigação de servirem o Estado como agentes de civilização durante 12 anos, quer em Angola, quer em Mo-

<sup>3</sup> Cf. Art. 3º, § 2º, decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917. *BMC*, nº 2, (maio 1920), p. 45.

<sup>4</sup> A. Oliveira Gomes. *BMC*, nº 1, (abril 1920), p. 7.

<sup>5</sup> Cf. Decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917 (artigo 4º). *BMC*, nº 2, (maio 1920), p. 45.

<sup>6</sup> O decreto nº 233, de 22 de novembro de 1913, que tornou extensivas às colónias as disposições da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, estabeleceu as bases das missões civilizadoras e autorizou o Governo a criá-las. Essa criação seria consagrada, seis anos mais tarde, no decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919 (Lei das Missões).

çambique<sup>7</sup>. Sob proposta do ministro da Instrução Pública, Barbosa de Magalhães, o Governo fez publicar o Decreto nº 3469 de 19 de outubro de 1917, que aprovava o regulamento do Instituto de Missões Coloniais. Nesse documento, a finalidade do instituto estava de acordo com os princípios ideológicos básicos da conceção educativa republicana uma vez que se reclamava como uma instituição «destinada à preparação dos agentes de civilização dos nossos domínios coloniais, orientada no sentimento do dever, no amor do trabalho e no culto da Pátria e da República». Esta educação incumbia na totalidade aos professores e aos prefeitos (de formação laica), com a colaboração do restante pessoal do instituto<sup>8</sup>. Nesta aceção, o Estado retirava à Igreja não apenas a tarefa de formar, como a responsabilidade em educar os agentes de civilização. O mesmo regulamento esclarecia que apenas os alunos internos gratuitos eram obrigados ao serviço das missões civilizadoras, fazendo igualmente saber aqueles que estavam em condições de eximir-se ao pagamento de matrícula: os filhos de professores da instrução primária, os de portugueses falecidos ou incapacitados nas colónias ao serviço do Estado, os de pais que tivessem prestado bons serviços à República, os descendentes diretos de agentes de civilização, e os filhos de pessoas pobres, de preferência órfãos<sup>9</sup>.

#### **A criação das missões civilizadoras**

Com a criação das missões civilizadoras, figura que havia sido considerada no decreto nº 233, de 22 de novembro de 1913, tornando extensivas às colónias as disposições da *Lei de Separação* do Estado das Igrejas, institui-se uma nova conceção sobre o trabalho missionário nas colónias, de feição totalmente laica. No quadro do colonialismo europeu, esta configuração destaca-se como um dos momentos mais fortes da afirmação do republicanismo em Portugal com um enorme impacto nas questões educativas das colónias africanas. Pelo disposto no artigo 1º do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919, foram assim criadas nos «nossos domínios coloniais doze missões civilizadoras, sendo seis em Angola, quatro em Moçambique, uma na Guiné e outra em Timor»<sup>10</sup>. Cada uma dessas missões era constituída por indivíduos diplomados com o curso do Instituto de Missões Coloniais, denominando-se “agentes de civilização”, que deveriam ser em número de cinco por cada missão<sup>11</sup>. Por outro lado, as missões religiosas portuguesas estabelecidas nos domínios ultramarinos poderiam, se desejassem, organizar-se e constituir-se como missões civilizadoras nas condições expressas pelo decreto. À semelhança das missões católicas portuguesas, qualquer ministro de outra religião que “pretendesse dedicar-se à civilização da raça africana” poderia igualmente constituir uma missão civilizadora, bastando para tal que participasse ao Governo ou governador da pro-

<sup>7</sup> Cf. Art. 11º, 12º e 13º, decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917. *BMC*, nº 2, (maio 1920), p. 46.

<sup>8</sup> Cf. Artigo 1º, decreto nº 3469 de 19 de outubro de 1917. *BMC*, nº3, (junho 1920), p. 38.

<sup>9</sup> Cf. Artigo 3º, decreto nº 3469 de 19 de outubro de 1917. *BMC*, nº3, (junho 1920), p. 39.

<sup>10</sup> Art. 1º do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919. *BMC*, nº 4, (julho 1920), p. 25. Na realidade foram criadas doze missões, entre 1920 e 1925, mas apenas em Angola e Moçambique.

<sup>11</sup> Cf. Art. 2º do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919. *BMC*, nº 4, (julho 1920), p. 25.

víncia a origem dos seus membros e a região em que pretendiam estabelecer-se<sup>12</sup>. A estas missões civilizadoras (compostas por pessoal com formação eclesiástica) era permitida a propaganda religiosa, a celebração de atos de culto sendo, para todos os efeitos, equiparadas (conjuntamente com os agentes de civilização) a funcionários públicos da colónia<sup>13</sup>.

O alargamento da atividade missionária a um conjunto de agentes, religiosos e leigos, denota assim um terreno comum em que a República considerava existir espaço para um trabalho conjunto, que consistia na civilização dos africanos. É esse, aliás, o entendimento de A. Oliveira Gomes no artigo de fundo que serve de enquadramento ao programa das missões civilizadoras e que inaugura o primeiro número do boletim:

«Em matéria de missões, o boletim não tem predilecções. Basta saber que são portuguesas. Religiosas ou laicas, contemplativas ou trabalhadoras, todas elas se destinam à civilização das raças africanas; todas elas, umas explorando o sentimento religioso, outras acendrando o amor da Pátria, são valores incontestáveis nessa grande obra que se impõe inadiavelmente, e, desta maneira, servindo os interesses da nossa nacionalidade».<sup>14</sup>

A respeito das suas finalidades na obra de civilização, Abílio Marçal, diretor do recém-criado instituto, comparava «as missões religiosas com as civilizadoras» distinguindo-as apenas nos objetivos:

«os dois organismos não colidem nem se excluem [...] são instituições diferentes, com o mesmo fim, é certo – civilizar as raças africanas – mas com objectivos diversos. Umas são missões de propaganda, as outras missões de ocupação e colonização. Umas são a obra civilizadora de grandes associações missionárias [...] as outras são a acção e a iniciativa do Estado, no cumprimento do seu [...] dever, na expansão da sua nacionalidade, pelo ensino da sua língua, da sua história, dos seus costumes e das suas instituições, na firmação e afirmação da sua soberania. [...] Entendo mesmo que umas e outras se completam e nessa cruzada bem podem dar-se as mãos».<sup>15</sup>

As missões pressupunham uma gestão democrática, sendo administradas por todos os seus membros e chefiadas por um elemento sob proposta do Instituto. Um dos aspetos mais curiosos desta configuração dizia respeito à sua composição, já que, como fazendo parte do seu pessoal, eram admitidos a cada missão cônjuges, irmãos e filhos dos agentes de civilização desde que fossem de maior idade e tivessem o curso dos liceus até ao 3º ano<sup>16</sup>. A noção de família – a criação de um lar em solo ultramarino – expressão da ênfase que o republicanismo atribuía à função integradora daquela instituição social, não colidia com a função de moralização social das missões religiosas. Para exemplificá-lo, Abílio Marçal concretizava o sentido em que as duas organizações podiam, e deviam, dar as mãos:

<sup>12</sup> Cf. Art. 16º do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919. *BMC*, nº 4, (julho 1920), p. 27.

<sup>13</sup> Cf. Art. 14º, 19º e 20º do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919. *BMC*, nº 4, (julho 1920), p. 27-28.

<sup>14</sup> A. Oliveira Gomes – Boletim das Missões Civilizadoras. *BMC*, nº 1, (abril 1920), p. 4-5.

<sup>15</sup> Abílio Marçal – Missões Coloniais. *BMC*, nº 1, (abril 1920), p. 19.

<sup>16</sup> Art. 5º, decreto 5778 de 10 maio de 1919. *BMC*, nº 4, (julho 1920), p. 26.

«Uma missão religiosa, que vai exercer a sua acção pela pregação do evangelho e pelo exercício dos sacramentos, não leva melhores meios de combate nem poderá fundar uma civilização mais perdurável do que aquela que vai *educar pelo trabalho*, [...] ensinando o negro a explorar a terra, instruindo-o em artes e ofícios, criando neles necessidades novas, curando-lhes as suas enfermidades [...]. Os agentes de civilização, levando as suas mulheres para o interior, deixam-nos a garantia duma vida morigerada e isenta de velhos abusos e incorrigíveis imoralidades, e levam ao negro o exemplo duma família civilizada. E é sobre a constituição da família que, segundo modernas e indiscutíveis teorias, *deve assentar a nova acção civilizadora*»<sup>17</sup>.

A criação do homem novo republicano encontrava nesta cooperação estratégica um novo élan regenerador, não apenas no plano político e económico, mas, igualmente, no domínio ético e científico sustentado pela moderna ciência da colonização.

### O Boletim das Missões Civilizadoras

A determinação da publicação do Boletim das Missões Civilizadoras, estipulada no decreto de 8 de setembro de 1917, constitui um precioso auxiliar para a compreensão da história da implementação das missões civilizadoras laicas durante a República. De um modo genérico, os objetivos pretendidos com a sua publicação estão bem expressos no normativo que lhe conferia o primeiro impulso:

«O instituto publicará um boletim destinado à propaganda da nossa acção civilizadora, a tornar conhecidos os trabalhos dos nossos agentes e à discussão dos altos problemas de colonização. Será dirigido pelo director com a colaboração obrigatória de todos os professores»<sup>18</sup>.

Apesar do seu carácter propagandístico e de vulgarização ligado ao estudo de assuntos coloniais, aquela publicação torna possível aceder a um grande conjunto de dados acerca da composição e atuação das missões laicas nas colónias, nomeadamente informações relacionadas com o seu quotidiano e com as condições de exercício das suas atribuições pedagógicas e científicas. Por outro lado, o Boletim das Missões Civilizadoras apresenta um conjunto de textos doutrinários centrados na função formativa das missões cujo conteúdo, além de revelar os debates e as polémicas em torno da dimensão religiosa ou laica dos agentes de civilização, torna explícita a estratégia missionária republicana para as colónias. Abílio Marçal, diretor do instituto, assinará a publicação desde o primeiro número até à data do seu falecimento em 1925, traçando o perfil do programa de civilização que se pretende implementar em África. Não se tratando de uma revista de ensino ou de reflexão pedagógica propriamente dita, o boletim aborda assuntos de teor pedagógico e educacional relacionados, na maior parte dos casos, com a fundamentação ideológica da atividade missionária e com a formação institucional dos seus agentes. Este aspeto é tanto mais importante porquanto a lei das missões não tinha sido explícita em relação ao papel educativo e pedagógico das estações missionárias em sentido estrito, isto é, no plano da sua intervenção no domínio escolar. Sabe-se apenas que, segundo o artigo 17 do decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919, «o ensino da língua portuguesa e da história de Portugal» era «obrigatório em todas as missões e suas sucursais e só por portugueses» podia «ser ministrado».

<sup>17</sup> Abílio Marçal – Missões Coloniais. *BMC*, nº 1, (abril 1920), p. 21.

<sup>18</sup> Art. 18º, decreto nº 3352 de 8 de setembro de 1917. *BMC*, nº 1 e 2, (maio 1920), p. 47.

O decreto nº 300 do Alto Comissariado da República em Angola, de 20 de maio, promulgado por Norton de Matos em 1923, dava, justamente, conta desta indefinição legislativa, tentando ao mesmo tempo interpretar o estipulado pelo decreto nº 233, de 22 de novembro de 1913, onde as missões civilizadoras laicas tinham adquirido existência legal<sup>19</sup>. De facto, a legislação subsequente sobre as missões foi acumulando indefinições quanto às designações e atribuições das missões civilizadoras, e os altos-comissários nas colónias, tendo visto a sua margem de autonomia aumentada, aproveitaram-na para interpretá-la, ajustando-a às suas prioridades em matéria de política colonial. Assim, por exemplo, o decreto nº 6332 de 2 de janeiro de 1920, que organizava os serviços das missões, considerava as “missões civilizadoras” como aquelas que tinham sido organizadas no Instituto de Missões Coloniais; num outro artigo do mesmo decreto dava-se a entender que as «missões civilizadoras portuguesas» eram as missões religiosas que recebiam subsídios do Estado para, logo de seguida, designar-se por «missões civilizadoras religiosas» aquelas que se tinham transformado em estações missionárias. Por sua vez, a ideia inicial de transformar missionários religiosos e laicos em «agentes de civilização ao serviço do Estado», parecia hesitar no articulado do decreto nº 6332, onde se distinguia claramente os “agentes de civilização” dos “missionários ministros” e “missionários auxiliares”<sup>20</sup>.

Talvez numa tentativa de dar alguma unidade a este conjunto de disposições contraditórias, Norton de Matos tenha sempre preferido referir-se às missões civilizadoras como «missões civilizadoras laicas» atribuindo-lhes como fim principal «a instrução dos indígenas da província», por isso lhes pertencendo «a direcção, gerência e administração das escolas-oficinas das circunscrições administrativas». Nessa função cumpria-lhes, segundo o alto-comissário:

«Espalhar a civilização portuguesa, prestigiar a Pátria e nacionalizar as populações indígenas; promover a vulgarização da língua portuguesa; criar agricultores e operários; incutir nos indígenas hábitos de limpeza, higiene material e moral, prestar aos indígenas da circunscrição assistência como enfermeiros, quer em postos de socorros e enfermarias que devem existir nas missões e nas suas sucursais, quer percorrendo as povoações indígenas com ambulâncias, penos e vacinas, levar aos indígenas, sobretudo aos do sexo feminino, a praticar assistência às mulheres grávidas, aos recém-nascidos, às crianças, aos velhos e aos inválidos»<sup>21</sup>.

Foi, sem dúvida, a tentativa mais bem conseguida em dar algum sentido a um conjunto de disposições sobre a tarefa das missões laicas. Mas, como vemos, uma tarefa de enormes proporções.

<sup>19</sup> Recorde-se que este decreto (nº 233, de 22 de novembro de 1913) relativo à extensão às colónias da *Lei de Separação do Estado das Igrejas*, estabeleceu apenas as bases das missões civilizadoras e autorizou o Governo a criá-las. Só com o decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919 (*Lei das Missões*) é que estas são efetivamente criadas.

<sup>20</sup> Cf. Organização dos serviços das missões. Decreto nº 6332 de 2 de janeiro de 1920. *BMC*, nº 8 e 9, (dezembro 1920), p. 25, 27-28, 29.

<sup>21</sup> Decreto nº 300 do Alto-Comissariado da República de Angola de 20 de maio de 1923. *BMC*, nº 19, (abril 1924), p. 30-40.

### O modelo missionário republicano: as missões civilizadoras laicas

«E a íntima satisfação com que eu às vezes me ponho a contemplar esses pretinhos que há poucos meses recebi rudes, incompreensíveis, na mais completa selvajaria, com o cérebro hoje a abrir-se à luz da civilização e a dizerem na minha língua, muitos já com uma pontinha de orgulho – *Eu também sou português. – Moçambique é da República Portuguesa. – Portugal descobriu o mundo*»<sup>22</sup>.

Um dos momentos mais curiosos da resposta do Estado republicano relativamente à competição missionária foi a criação das missões civilizadoras laicas. Tive já oportunidade de referir-me à ideologia que serviu de base à sua criação e quais as principais fases do seu desenvolvimento. No momento de fechar a narrativa, importa regressar ao contexto colonial para compreender as condições de existência e o funcionamento destes espaços disciplinares laicizados. Gostaria de relembra o articulado do Decreto nº 5778, a propósito da indefinição das missões civilizadoras laicas, quer quanto ao seu papel educativo, quer quanto às suas finalidades pedagógicas, cumulada pela ausência de um programa estratégico explícito de intervenção no contexto colonial. No Artº 3º da “Lei das missões”, afirmava-se que elas exerceriam «a sua ação por meio de escolas para o ensino da nossa língua e da nossa história, de artes e ofícios, explorações agrícolas, estabelecimento de enfermarias e demais meios de educação e ocupação»<sup>23</sup>. No mesmo normativo, no Artº 17, estipulava-se que «o ensino da língua portuguesa e da história de Portugal» era obrigatório em todas as missões e sucursais e que só por portugueses poderia ser administrada. Entretanto, para o diretor do Instituto das Missões Coloniais, Abílio Marçal, que era também o Procurador Geral das Missões Laicas, o papel central das missões assentava mais propriamente na “civilização” e na “ocupação” do território, afirmando oficialmente, para o indígena e para o estrangeiro, o domínio e a nacionalidade portuguesa. No que respeitava à “ação civilizadora”, a educação do indígena assentava no «exemplo prático da família civilizada», motivo pelo qual o pessoal das missões laicas tinha de ser casado «como garantia de moralização da missão»<sup>24</sup>.

Estas intenções vagas foram objeto de interpretações e apropriações diferenciadas de acordo com as orientações políticas de cada governador. Esta liberdade de interpretação vinha na sequência das Leis nº 277 e 278, de 1914, relativas às bases orgânicas da administração civil e financeira das colónias, reformuladas pela legislação de 1920, atribuindo aos altos-comissários plenas competências executivas<sup>25</sup>. Assim, em Angola, o Alto-Comissário Norton de Matos atribuiu-lhes o fim principal da instrução dos indígenas da Província, pertencendo-lhes a direção, gerência e administração das “escolas-oficinas”<sup>26</sup>. No âmbito dessa atribuição, cabia-lhes espalhar a civilização portuguesa, prestigiar a Pátria e nacionalizar as popula-

<sup>22</sup> Carta do missionário Pedro Alves Gago, da Missão “Camões”, enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 17, (outubro a dezembro 1922), p. 36-37.

<sup>23</sup> Decreto nº 5778 de 10 de maio de 1919.

<sup>24</sup> Abílio Marçal – Missões Coloniais, p. 7.

<sup>25</sup> Cf. Leis n.ºs 1015 e 1023, de 7 e 20 de agosto de 1920 e Decreto nº 7008, de 9 de outubro de 1920.

<sup>26</sup> Decreto nº 242 de 22 de fevereiro de 1923.



ções indígenas; promover a vulgarização da língua portuguesa; criar agricultores e operários; incutir nos indígenas hábitos de limpeza, higiene material e moral; prestar assistência aos indígenas como enfermeiros; e, por último, prestar assistência às mulheres grávidas, crianças e recém-nascidos, velhos e inválidos<sup>27</sup>. Por sua vez, Hugo de Azevedo Coutinho, Alto-Comissário da República em Moçambique, entendia que as missões laicas estabelecidas na província tinham outras prioridades, nomeadamente: o ensino elementar de primeira e segunda classe da escola primária; o desenvolvimento da moral e da cultura física; o ensino especializado numa ou mais profissões ou ofícios; a preparação dos alunos para os trabalhos agrícolas; e, por fim, a propagação dos indispensáveis conhecimentos de higiene. Para além destas prioridades, as missões laicas propunham-se ainda outros objetivos: promover o prestígio da civilização europeia e o da civilização e soberania portuguesa; promover a vulgarização da língua portuguesa; criar entre os indígenas o amor ao trabalho; fornecer assistência médica às crianças e adultos e ensinar-lhes preceitos de higiene; e, ainda, colecionar dados botânicos, zoológicos e etnográficos que deveriam ser remetidos às repartições da província. Hugo de Azevedo Coutinho colocava bastante ênfase no ensino profissional para o sexo feminino e sublinhava que o exemplo dos agentes de civilização constituía o nó górdio da ação educativa, nacionalizadora e civilizadora das missões<sup>28</sup>. Os dois governadores pareciam assim concordar na articulação da instrução com a da educação completada pelo serviço cívico, assente na assistência ao indígena.

De salientar que a definição de uma política para as missões laicas em contexto colonial coincidiu praticamente com o zénite da sua existência. Recorde-se que as missões civilizadoras laicas seriam extintas daí a dois anos pelo ministro das Colónias, João Belo, na sequência de um inquérito coordenado por Santa Rita, que ditaria o encerramento do Instituto das Missões Coloniais<sup>29</sup>. Tratava-se, em qualquer dos casos, de um conjunto muito amplo de finalidades cuja amplitude, e sobretudo, magnitude, discordavam dos meios e dos recursos que a República punha à disposição do Instituto e, igualmente, dos governos coloniais. Por outro lado, não deixa de surpreender, pelo conjunto de tarefas exigidas aos agentes de civilização, as expetativas megalómanas e algo irrealistas que recaíam sobre estes jovens sobretudo tendo em conta a sua (in)experiência e o tipo de formação, eminentemente teórico, a que tinham sido sujeitos.

De todas as formas, face à ambiguidade do Estado, quer em relação ao estatuto das missões religiosas, quer face ao papel que deveria caber às missões laicas, não restava aos agentes de civilização outra solução senão avançar com a sua própria interpretação programática, tendo em conta as especificidades do contexto para o qual eram enviados. Foram estes programas, com a anuência das autoridades locais e do diretor do Instituto das Missões Coloniais, Abílio Marçal, que guiaram a ação e animaram o empenho dos jovens republicanos que deram “corpo e alma” a

<sup>27</sup> Cf. Artº 14, § único, Decreto nº 242 de 22 de fevereiro de 1923.

<sup>28</sup> Cf. Artº 1º, 2º e 3º da Portaria provincial nº 42, de 7 de fevereiro 1925.

<sup>29</sup> Cf. Decreto nº 12886, *Boletim Oficial* nº 6, 1927.

este projeto. O diálogo epistolar trocado entre os agentes de civilização e este último constituiu, durante anos, o único apoio a que os missionários laicos podiam aspirar do ponto de vista da regulação das suas práticas. Algumas dessas cartas, publicadas no *Boletim das Missões Civilizadoras*, apresentam verdadeiros quadros de vida, animados pelo entusiasmo (e pelo desânimo) inerente ao trabalho missionário no sertão africano.

O programa da Missão “Pátria”, apresentado ao governador de Inhambane pelo seu chefe Cândido Teixeira, em 1921, refletia precisamente a leitura que os missionários laicos faziam das prioridades que deviam ser definidas tendo em conta o contexto para o qual eram enviados:

«1º – Criação de escolas para o sexo masculino e feminino para o ensino da nossa língua e da nossa história; 2º – Montagem de oficinas de marcenaria e carpintaria, costura e ensino doméstico, tecelagem, encadernação e outras que foram julgadas convenientes ou necessárias à educação profissional dos indígenas, de maneira a torná-los úteis a si e à sociedade; 3º – Fundação de um internato para indígenas, de forma a estarmos em permanente contacto com eles, infiltrando-lhes lenta e persistentemente, com o ensino da nossa língua e o amor da nossa Pátria, os nossos usos e costumes, civilizando-os enfim e fazendo deles bons amigos de Portugal; 4º – Criação de enfermarias indígenas; 5º – Preparação duma quinta experimental onde se ministrarão ao indígena conhecimentos agrícolas, ensinando-os a cultivar a terra por meio de processos mais racionais, melhorando assim as suas condições materiais; 6º – Fundação de uma banda de música com pessoal da missão, educando-lhes o ouvido e o sentimento e criando neles o gosto musical pelo conhecimento e adopção dos nossos hinos patrióticos e canções puramente nacionais; 7º – Criação de uma rede de sucursais em toda a circunscrição de maneira a neutralizar a influência nefasta do ‘mafundicha’, o mais pernicioso órgão de desnacionalização»<sup>30</sup>.

O estilo e o detalhe destas descrições permitem-nos, por outro lado, reconstituir o processo de estabelecimento e de funcionamento destas missões, até porque elas figuram, tanto quanto se sabe, como as únicas formações missionárias laicas que algum Estado europeu enviou, algum dia, para África durante o período da colonização. O período histórico e o contexto em que desenvolveram a sua ação constitui, por si só, motivo de interesse e matéria de reflexão para avaliar as dificuldades destes missionários. É preciso não esquecer que, em meados dos anos 20, uma viagem marítima até Moçambique demorava cerca de dois meses, que a correspondência chegava de três em três, e que as deslocções na província eram difíceis, senão impraticáveis, não apenas pela inexistência de veículos motorizados, como pelas condições climáticas que tornavam intransitáveis as estradas e os caminhos, principalmente durante a época das chuvas<sup>31</sup>. A primeira tarefa destes missionários consistia em escolher os locais adequados para o estabelecimento das missões, decididos em função da proposta do chefe da respetiva missão e consultadas as autoridades locais. O primeiro embate ao ânimo destes missionários resultava, justamente, de contrariedades relacionadas com o desconhecimento do contexto local, nomeadamente das condições climáticas tropicais, não sendo raro terem

<sup>30</sup> BMC, nº 14, (novembro e dezembro, 1921), p. 25-26.

<sup>31</sup> Cf. *Nova História da Expansão Portuguesa*. Vol. XI: *O Império Africano, 1890-1930*. Coord. A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, p. 571-572.

de mudar-se de território e reconstruir tudo de raiz. Os relatos das cerca de duas dezenas de jovens casais, auxiliares e agentes laicos, que se lançaram nesta aventura ultramarina representam um testemunho épico que nos devolve, ao mesmo tempo, o espírito e a materialização das suas condições de existência.



Figura I – A Missão Civilizadora Camões. Sentados: João de Jesus Ferreira e D. Leopoldina de Lacerda. De pé: Luís dos Reis, José da Conceição Moura e Carlos Correia de Lacerda (chefe da Missão)<sup>32</sup>

Os critérios para a escolha do local de estabelecimento estavam dependentes de vários fatores: da densidade populacional na região, das condições para iniciar o cultivo das *machambas*, da existência de fontes de água, da proximidade de missões estrangeiras, etc. A necessidade de acesso a materiais de construção e mão-de-obra tornavam os primeiros tempos muito dependentes do apoio dos administradores das circunscrições, numa altura em as dotações das missões eram irrisórias e em que o conceito de missões laicas era ainda mal aceite e pouco compreendido nas colónias<sup>33</sup>. Em Moçambique, estas circunstâncias surgem claramente documentadas por diversos agentes civilizadores:

<sup>32</sup> BMC, n.º 6, (1920), p. 3.

<sup>33</sup> A incompreensão das autoridades locais acerca do papel das missões e a indiferença relativamente às condições em que funcionavam foram frequentemente objeto da correspondência enviada pelos diversos chefes de missão em Moçambique ao Procurador-Geral das Missões, Abílio Marçal. Cf. *Boletim das missões civilizadoras*, nº 11, fevereiro a abril, 1921, p. 22 e *Boletim das missões civilizadoras*, nº 14, novembro e dezembro, 1921, p. 25-26.

«Há muito que eu vinha reconhecendo a conveniência de transferir para melhor sítio, mais para o interior, a sede da missão, ficando aqui em Dackalo uma sucursal. O ponto estava em acertar com o local. Parece-me que encontrámos um bom sítio. Fica na margem direita do rio Inharrime [...]. O local é situado em pleno mato, rodeado de floresta cerrada, por todos os lados. Já limpámos uns três hectares e [...] construiremos um barracão de habitação, para onde nos mudaremos. Para lá parto amanhã com a minha esposa e a minha filha. [...] Aqui em Dackalo ficará uma sucursal com o Oliveira e a Ermelinda. O Sousa e a esposa, se v. concordar na sua transferência, irão fundar uma outra sucursal em lugar por mim já escolhido, também junto do rio Inharrime, destinada sem dúvida a um largo futuro. [...] Comunico a V. que no dia 29 de Abril transferimos a sede da missão para o local a que se referem as minhas últimas comunicações. É ainda no regulado de Zavala, terras do cabo Nhambel. Ficamos a uns 18Km da administração e a 25 de Dackalo, onde estávamos. [...]. Estamos vivendo provisoriamente em palhotas até que estejam prontos 3 barracões, já em construção, e um dos quais deve ficar concluído dentro de 15 dias. Amanhã abriremos a escola com 20 alunos, já inscritos, e mais teríamos se tivéssemos dinheiro para alimentação e vestuário. Mas não temos. Triste miséria que tanto nos embaraça e entorpece a acção!»<sup>34</sup>.

«Estamos em pleno sertão africano. Apenas aqui reside um europeu, um funcionário público, em uma casa que mal merece este nome. Vamos começar agora a nossa casa que deve estar concluída dentro de três meses. Teremos enfim a nossa palhota. Mobília já a temos e luxuosa – as nossas malas, que nos servem de mesas, e uns troncos de árvores que nos servem de cadeiras»<sup>35</sup>.

«Partimos de Inharrime em 25 de Março, chegando a Zavala no mesmo dia. Estamos instalados numa pequena casa maticada, coberta de capim, à maneira de palhota, até que tenhamos instalações nossas no local destinado à missão. Depois de várias pesquisas [...] escolhemos um morro junto de uma lagoa, sobranceiro ao mar, situado numa região de densíssima população. Pertence ao regulado do Quissico. [...] O local que escolhemos é preferível ao Mongué; ali apenas tínhamos boas instalações. [...] Peço-lhe que nos dê o mais breve possível qualquer auxílio porque o tempo urge e os nossos amigos espreitam-nos, e, logo que tenham ensejo, [...] romperão numa gritaria infernal contra as missões civilizadoras. [...]. Os missionários religiosos têm dito que não admira que façamos alguma coisa, porque vamos para as missões fundadas e abandonadas por eles. O que dirão eles agora a respeito da missão Pátria?»<sup>36</sup>.

«Pelo boletim que chegou esta semana [...] vejo que a esse tempo estava v. na convicção de que seria em Mocodoéne a nossa instalação definitiva. Tal não sucedeu, e dos motivos terá v. a esta hora conhecimento. E ciente está também dos motivos porque não pudemos ocupar o Mongué – uma habilidade grosseira das missões religiosas, com a convivência de certas autoridades. Convenho em que o Mongué tem excelentes instalações, o que para nós representaria uma grande economia de esforço e sacrifício. Mas para uma boa missão ele tem somente essa condição aproveitável – a das suas instalações – o que bem pouco é. E depois Sr. Director, nós não queremos nem precisamos do trabalho dos outros. Queremos que a nossa obra surja, se crie e se imponha pelo nosso sacrifício, ao calor do nosso patriotismo. [...] Por isso eu sentiria tristeza se tivéssemos ido para Mongué ou para Mocodoéne»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Carta do chefe da missão “Pátria”, Cândido da Silva Teixeira, endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 15, (janeiro a julho 1922), p. 39-41.

<sup>35</sup> Carta do chefe da Missão “República”, José da Silva, endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 10, (janeiro 1921), p. 28-32.

<sup>36</sup> Carta do chefe da Missão “Pátria”, Cândido Teixeira, endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 11, (fevereiro a abril 1921), p. 28-29.

<sup>37</sup> Carta do agente de civilização Joaquim José de Sousa, da missão “Pátria” enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 11, (fevereiro a abril 1921), p. 30-31.

A escolha dos locais para implantação das missões acertava-se em função da proximidade de missões estrangeiras cuja ação seria indispensável “contrariar”. O combate à desnacionalização assumia-se, portanto, como uma cruzada quase religiosa. António Alberto Moura, chefe da missão “República”, sabendo que missionários estrangeiros se queriam instalar na circunscrição da Maganja da Costa, resolveu propor a criação de uma sucursal naquela circunscrição. A correspondência do agente de civilização com as autoridades locais dá uma imagem das dificuldades destes organismos e do idealismo que animava estes jovens republicanos:

«Sendo do conhecimento desta missão que missionários estrangeiros procuraram obter dos poderes competentes licenças para se estabelecerem na área do posto administrativo da Mugeba [...] e sendo a nossa primeira obrigação obstar que essas missões venham desnacionalizar as nossas colónias [...] resolvemos fundar ali uma sucursal, mesmo porque nesse sentido já tínhamos instruções do Sr. Procurador Geral das Missões Laicas. [...] Venho solicitar para ela toda a protecção que o patriotismo de V. Exa. possam dispensar-lhe. São as missões civilizadoras um organismo bem português, que o Governo da República criou e que nos seus primeiros passos muito necessita da protecção e boa vontade de todas as autoridades e de todos os patriotas»<sup>38</sup>.

As mesmas diligências dirigidas ao administrador da circunscrição do Ile e ao governador do distrito de Quelimane deram em nada, por morte do jovem chefe da “República”. No entanto, apesar do combate à desnacionalização da província figurar, sem dúvida, no topo da lista das finalidades das missões laicas, noutros pontos da província a missão “Pátria” e a “Camões” constataavam, impotentes, a expansão e a superioridade em recursos humanos, materiais e financeiros das estações missionárias estrangeiras.

«Tinha o propósito de visitar uma missão estrangeira para ver como elas vivem, como funcionam o que fazem. Por curiosidade. E para conhecer o campo inimigo [...] Fui recebido com muita reserva e manifesta suspeita sobre a minha identidade [na Missão da American Board no Maxixe, missão do Chicique]. Tudo ali é grande: hospitais, escolas, oficinas, residências. Muita gente. Movimento e vida. [...] O chefe é o Dr. Charles Stauffacher. É médico, olhos vivos, maneiras amáveis, mas pouco expansivo. A missão é por assim dizer uma povoação, constituída por várias construções, todas elas cobertas de zinco e algumas construídas em alvenaria. [...] O hospital é uma excelente casa, de primeiro andar, para mulheres e para crianças e várias dependências para instalação dos diversos serviços hospitalares, excelentemente montados e dotados de aparelhos e instrumentos que para a maior parte dos nossos hospitais constituem uma novidade. [...] Visitei as aulas numa das quais, a umas setenta raparigas, que variavam entre os quinze e os vinte anos de idade, se ensinava a Bíblia traduzida em... *chilande*, que é a língua indígena! [...] Num pavilhão um pouco mais afastado um numeroso grupo de crianças cantava em coro, um hino...em inglês! Tudo é nesta grande missão a que mais propriamente poderíamos chamar uma colónia ou feitoria americana!...».<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Carta do chefe da missão “República”, António Alberto Moura, ao administrador da circunscrição civil da Maganja. *BMC*, nº 22, (janeiro 1925), p. 32-33.

<sup>39</sup> Correspondência do agente de civilização José Joaquim de Sousa, da missão “Pátria”, endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 13, (outubro 1921), p. 28-34.



Figura II – A Missão Pátria

Sentados: Luís José de Oliveira, Ana Rosa Pires Teixeira, António dos Santos Leão. De pé: Ermelinda da Silva Teixeira, Cândido da Silva Teixeira (Chefe da Missão), Joaquim José de Sousa e a Marieta de Sousa<sup>40</sup>

A ideia de contrapor à ação das missões protestantes a influência dos valores nacionais e a imposição da língua traduzia-se, entre outros aspetos, na fundação de escolas e internatos, onde os indígenas pudessem aprofundar os contactos com os portugueses. A tentativa de associar a instrução com a educação profissional e cívica estava bem presente no tipo de ensino e nos métodos utilizados pelos agentes de civilização. No entanto, apesar da sua frequência regular, as condições em que estas “escolas”, “internatos” e “oficinas” funcionavam expunha tanto a insuficiência de recursos como o excesso de confiança nos resultados esperados.

«A escola é a mais modesta palhota que nunca chegou a ter janelas e, se tem uma porta, isso se deve à obsequiosidade de um amigo. De civilização só tem a cal. E o mobiliário escolar... Mas tudo isto foi feito com o nosso trabalho e com a nossa dedicação, com uma mísera dotação. Aos olhos do nosso carinho estas palhotas parecem palácios»<sup>41</sup>.

«Vamos abrir a aula para o sexo feminino, de leitura e costura, mesmo na varanda da nossa pobre choupana, que vamos vedar com esteiras, mas que esteiras, Santo Deus! [...] Escolhe-mos para as instalações definitivas uma elevação, a poucos quilómetros a sul do local onde se encontram agora as nossas palhotas. Vamos ainda aproveitar os poucos dias de sol que nos restam para o fabrico de tijolos para logo após as grandes chuvas [...] experimentarmos o fabrico de telha. Far-se-ão depois as construções definitivas. Tencionamos fazer casas para internatos para alunos gratuitos e pensionistas. Não calcula a exuberância da região em mulatos que podem ser incluídos nesta classe de oficinas, a que procuraremos dar o tipo de escolas de

<sup>40</sup> BMC, n.º 10, (1921), p. 5.

<sup>41</sup> Carta do agente de civilização da missão “Pátria”, Joaquim de Sousa enviada a Abílio Marçal. BMC, n.º 20, (maio a agosto 1924), p. 32-33.

artes e ofícios e enfermaria, aulas, secretaria e residências...»<sup>42</sup>.

«Envio a v. os mapas da frequência escolar desta missão central e da sucursal de Dackalo, bem como do movimento das ambulâncias. Em Nhambel a escola abri-a no dia 22 de Maio; tem presentemente uma frequência regular de 71 alunos, incluindo 15 do sexo feminino. [...] Em Julho abri a oficina de alfaiataria [...] tenho na oficina 12 aprendizes [...]. Em Julho abrimos a oficina de costura e ensino doméstico, com 15 alunas matriculadas [...] Junto a esta abri uma oficina de tecelagem. [...] Finalmente tenho já a funcionar a oficina de carpintaria e marcenaria, por agora apenas com 4 aprendizes. Como v. verá tenho 4 oficinas [...] mas que em breve estarão em pleno desenvolvimento e actividade, e assim, lançadas as bases duma boa missão. [...] Construí já três barracões para habitação, três cozinhas, três capoeiras e dez palhotas para moleques, arrecadações e habitação dum cipaio e sua família. Tenho em construção um barracão de 15 por 6 metros onde vou instalar as oficinas de carpintaria e alfaiate»<sup>43</sup>.

«Temos até agora dado a aula num pequeno telheiro, mas estamos já construindo uma casa, antes que o inverno nos venha surpreender e prejudicar os trabalhos escolares»<sup>44</sup>.

«Tenho 91 alunos, incluindo 20 rapariguitas. É muito para uma pessoa só, porque eu não lhes ensino somente a leitura e a escrita: ensino-lhes também utilidades da vida doméstica. [...] Três são já uns belos cozinheiros, quatro lavam e passam a ferro excelentemente; seis cozem pão; quatro, destinei-os ao serviço de mesa e limpeza»<sup>45</sup>.

A necessidade urgente de transmitir a língua, os valores e os símbolos nacionais pressionava à utilização de métodos de aprendizagem da leitura e da escrita eficazes. Esta necessidade induzia à criatividade que se refletia, nomeadamente, num certo experimentalismo pedagógico. As “lições de coisas” relacionando a leitura e a escrita com os artefactos e as atividades locais surgiam “naturalmente” aos agentes-professores como a melhor estratégia de ensino.

«A minha aula tem 36 alunos, quase os mesmos que tinha em Moçambique [...] o sistema de ensino, a orientação é que tem de ser diferente. Na cidade ensinava crianças que já sabiam ler português; era só aperfeiçoá-las. Aqui não. Tive que começar primeiro por ensinar-lhes o nome das coisas em português, para que servem, de que são feitas, como se chama o artista que as faz, os instrumentos com que se fazem. Enfim, é uma “lição de coisas”. A primeira que vêm à mão. Uma vez peguei no meu relógio, e a explicação desta caixinha e daquilo que com ela se relaciona, foi objecto de uma lição. [...] No dia seguinte sabiam o que era um ponteiro e um minuto e conheciam a hora e a divisão do tempo. [...] Depois de assim desbravadas, ensino-os a contar e é depois que começo a ensinar-lhes as primeiras letras. [...] É assim que consigo que os meus alunos estejam na aula satisfeitos e já falem desembaraçadamente a nossa língua»<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Carta do chefe da missão “República”, António Alberto Moura, dirigida a Abílio Marçal. *BMC*, nº 22, (janeiro 1925), p. 32-33.

<sup>43</sup> Carta do chefe da missão “Pátria”, Cândido da Silva Teixeira endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 16, (agosto e setembro 1922), p. 31-34.

<sup>44</sup> Carta do missionário Pedro Alves Gago, da missão “Camões”, enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 17, (outubro a dezembro 1922), p. 36-37.

<sup>45</sup> Carta da missionária Ermelinda Teixeira de Oliveira da missão “Pátria” enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 18, (janeiro 1923), p. 28-30.

<sup>46</sup> Carta do missionário Pedro Alves Gago, da missão “Camões”, enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 17, (outubro a dezembro 1922), p. 36-37.

Por outra parte, numa interpretação livre das próprias palavras dos agentes civilizadores, estamos em crer que a *Cartilha Experimental* procurava adaptar a filosofia da *Cartilha Maternal* à realidade africana. Do seu autor, Alfredo Fernandes, sabe-se que era natural de Proença-a-Nova (1888-1966) e que produziu outras obras de teor pedagógico entre as quais *Vida Infantil: Leituras para a primeira classe do ensino primário* e *Baloçando: Leituras para a segunda classe do ensino elementar*. Relativamente à *Cartilha Experimental*, que conheceu, pelo menos, 25 edições, tratava-se de um pequeno e simples manual para ensinar crianças a ler e escrever<sup>47</sup>. A *Cartilha* tinha como subtítulo *Processo Intuitivo, Analítico, Sintético, Inventivo, Fonomímico, e Legográfico*, e seguia, segundo as palavras do autor, o «método globalístico», apresentando primeiro a palavra, depois a sílaba, finalmente a letra, «porque a criança não começa a falar por frases mas sim por palavras». Martins da Silva<sup>48</sup>, que realizou um pequeno estudo biográfico sobre o autor da *Cartilha Experimental*, esclarece que o manual era acompanhado pelo *vialitra*, quadro de leitura auxiliar da cartilha, composto por uma caixa-quadro com letras móveis, moldadas e coloridas. Foi muito provavelmente através da ação dos missionários laicos em Angola e Moçambique que a utilização da referida cartilha foi divulgada às províncias ultramarinas.

«Antes de sair daí, um professor oficial, o Sr. Alfredo Fernandes, ofereceu-me um livrinho, para ensino da língua portuguesa, chamado *Cartilha Experimental*, da sua autoria. [...] Quando vim para aqui trouxe-o, logo com o propósito de o experimentar. [...] A cartilha é ilustrada com muitas gravuras representativas dos diversos objectos [...] e as crianças que por essa cartilha ensinei mostraram-se desde o princípio extremamente interessadas em ver as gravuras e conhecerem os objectos e as suas aplicações. Ao mesmo tempo que eu lhe ia ensinando a compor as palavras e a pronunciar-las, iam elas aprendendo e compreendendo a ideia do objecto e fixando o termo. [...] A criança preta sabe o que é um “pé”, o que é um “ovo”, o que é um “dedo” e fica sabendo como se diz em português, mas não sabe o que é uma “pá”, nem um “dedal”, nem um “foguet” e não tem por isso facilidade em fixar ou reter tais nomes porque desconhece os objectos que eles significam. [...] É como fazer-lhes decorar o índice de um livro. O sistema de ensino “João de Deus” é sem dúvida um grande método: dele tirei excelentes resultados, mas entre brancos, e somente para ensinar português a portugueses. O indígena, esse, chega ao fim do livro sabendo lê-lo todo mas sem saber nem compreender nada do que ele diz. Isto é violento. Fatiga a criança e sobrecarrega-a. Aborrece-a. E nós precisamos de atraí-la e afeiçoá-la. [...] A *Cartilha Experimental* pode ser grande auxiliar e valioso subsídio entre pretos. E até me atrevo a ponderar a v. que talvez fosse conveniente aproveitar esta orientação fazendo uma cartilha especialmente destinada às escolas das missões, [...] para não ferirem o entendimento das crianças»<sup>49</sup>.

«Também precisamos muito de livros: peço por isso, ao Sr. Director que me mande uns 50 exemplares da *Cartilha Experimental* que, em verdade, para os pretos me parece dar excelentes resultados»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cf. Alfredo Fernandes – *Cartilha Experimental: processo intuitivo, analítico, sintético, inventivo, fonomímico, legográfico*, 2ª ed., melhorada. Lisboa: Bertrand, 1923.

<sup>48</sup> Cf. António M. Martins da Silva – Alfredo Fernandes: Um pedagogo proencense. *O Concelho de Proença-a-Nova*, nº 473, 10 de dezembro de 2003, p. 7.

<sup>49</sup> Carta do agente de civilização Joaquim Martins, da missão “Cândido dos Reis”, dirigida a Abílio Marçal]. *BMC*, nº 17, (outubro a dezembro 1922), p. 31-33.

<sup>50</sup> Carta da missionária Ermelinda Teixeira de Oliveira da missão “Pátria” enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 18, (janeiro 1923), p. 28-30.





Figura III – A Cartilha Experimental

Tendo em conta as dificuldades, nomeadamente de ordem financeira, as missões laicas, com a sua carga, talvez excessiva, de idealismo, lograram alcançar algumas proezas. Os mapas do movimento escolar nas escolas das missões e nas sucursais deixam imaginar o esforço empreendido pelos agentes nas suas diversas funções de instrução e educação cívica. Nas páginas do *Boletim das Missões Civilizadoras*, as imagens enviadas pelos missionários laicos, reproduziam orgulhosamente as construções e os trabalhos realizados com o empenhamento de todos. Enquadradas, em primeiro plano, pelo “exemplo moralizador da família”, as “oficinas”, “enfermarias”, “escolas” e “internatos” conviviam, lado a lado, com a exuberância das *machambas* cultivadas. Sem dúvida que estes resultados se ficavam a dever ao zelo com que estes republicanos se dedicavam à causa da civilização já que, apesar dos constantes apelos para o aumento das dotações das missões, muitas construções tinham ficado por conta dos seus vencimentos que asseguravam amiúde o funcionamento das várias valências da missão.

«Temos de construir casa para residência, para escola e outras dependências da missão, mobiliário, material de oficinas, etc. [...] Para tudo isto dá-nos a lei 4000\$00! Não chega para nada! [...] O mesmo direi da dotação anual de cada missão: 6500\$00. Como se pode sustentar uma missão com tão miserável subsídio e exigirem-se-lhe responsabilidades e serviços? [...]. A pequena distância daqui existe uma missão inglesa. Fui visitá-la há dias. O chefe da missão vence por anos 400£ ouro! Cada auxiliar 300£. Para a construção das primeiras palhotas receberam 16000\$00. [...] E não venham depois com o espantinho das missões estrangeiras. Dêem às missões portuguesas metade da dotação daquelas e elas realizarão uma obra bem mais brilhante e valiosa. [...] As missões estrangeiras vêm realizar uma obra de propaganda, um tanto de conspiração e outro tanto de exploração disfarçada em civilização; nós vimos, sobretudo, realizar uma obra patriótica, defendendo o solo sagrado da Pátria, o património dos nossos antepassados, os direitos da nossa nacionalidade e educar e trazer ao nosso convívio estes portugueses do sertão. Nós é que somos os autênticos, os verdadeiros pioneiros da civilização!»<sup>51</sup>.

«Como v. sabe estamos a gastar nas missões os nossos pobres ordenados. Não nos dão dotação para a sucursal...»<sup>52</sup>



Figura IV – Os novos agentes de civilização da Missão Camões  
De pé, da esquerda para a direita: Pedro Alves Gago, António Alberto Moura e Eduardo José Pego. Sentado: António Júlio de Matos Nunes<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Carta do chefe da missão República, José da Silva, endereçada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 10, (janeiro 1921), p. 28-32.

<sup>52</sup> Carta da agente civilizadora Ermelinda Teixeira de Oliveira da missão “Pátria” enviada a Abílio Marçal. *BMC*, nº 18, (janeiro 1923), p. 28-30.

<sup>53</sup> *BMC*, nº 16, (agosto e setembro 1922), p. 3.

O zelo missionário não deixou indiferentes as autoridades locais, tanto civis como religiosas. Após a atitude de reserva inicial, e até mesmo de desconfiança para com as missões laicas, a atitude transformou-se, a pouco e pouco, em admiração e louvor. A expansão missionária estrangeira não dava tréguas e o pragmatismo impunha-se com recurso a todos os meios de civilização disponíveis. O prelado de Moçambique, D. Rafael, mostrava-se impressionado com o trabalho dos jovens missionários: «Faço votos sinceros para que os esforços do chefe da Missão Pátria se confundam com os esforços das missões religiosas no empenho de nacionalizar estes nossos territórios nacionais, tão profundamente influenciados pela invasão estrangeira»<sup>54</sup>. As impressões do governador do distrito de Lourenço Marques, Eduardo Martins, registadas no livro de visitas da sede da missão “Pátria”, em Nhambel, testemunham igualmente o reconhecimento do trabalho alcançado:

«Visitei o ano passado a primeira instalação da Missão Pátria e este ano visitei a sua nova sede e as duas sucursais, devendo afirmar, que o seu pessoal cumpre os seus difíceis deveres com a maior dedicação, obtendo um bom rendimento dos poucos e insuficientes recursos materiais de que dispõe. A circunscrição de Zavala conta, setenta sucursais indígenas de missões protestantes, anglicanas e metodistas, pelo que é urgente criar missões portuguesas, sejam civilizadoras ou religiosas, quando tenham chefes como o Sr. Cândido Teixeira e pessoal proficiente, como felizmente na missão Pátria se encontra. Faço votos para que se desenvolvam os resultados já conseguidos: chamando as crianças indígenas às escolas portuguesas, ensinando a nossa língua, exemplificando culturas e ofícios rudimentares; vestindo, curando e acarinhando com nossos cantares, [...] e costumes assimiladores, educando pela civilização cristã e elevando os indígenas na ideia moral da Pátria Portuguesa. Muito conseguiu num ano de trabalho a Missão Pátria! Que a saúde e a tenacidade do seu pessoal não enfraqueça são os meus mais sinceros votos»<sup>55</sup>.

Apesar de todos os esforços e sacrifícios patrióticos, os resultados alcançados pelas missões civilizadoras laicas foram pouco expressivos tendo em conta que as dez missões (incluindo sucursais) espalhadas pela província eram manifestamente insuficientes para compensar, e muito menos contrariar, a influência das missões estrangeiras. Apesar de se terem estabelecido em locais densamente povoados, as missões localizavam-se, preferencialmente, próximo das circunscrições administrativas litorais – à exceção das missões “República” e “Camões”, que tentaram uma incursão para o interior – onde a influência portuguesa se fazia sentir, apesar de tudo, com maior intensidade. Contudo, pode considerar-se que se tratou, desde o início, de um empreendimento votado ao fracasso, por uma série de razões. A primeira das quais residia na própria lógica subjacente ao funcionamento das missões laicas que reproduziu, no essencial, a organização funcional das missões religiosas, tanto no plano da sua estrutura organizacional, como no da sua constituição e funcionamento. A tentativa de organizar missões constituídas por famílias, não apenas por “razões morais”, mas também pelo exemplo de sucesso que as missões protestantes pareciam exhibir, revelou-se sem dúvida astuciosa, mas algo ingénua. Por outro lado, a retórica republicana, apesar de insistir na cooperação entre as missões religiosas e

<sup>54</sup> BMC, nº 19, (abril 1924), p. 20.


<sup>55</sup> BMC, nº 19, (abril 1924), p. 19.

protestantes, assim como entre as missões laicas e o Estado, deixou ao abandono os missionários laicos entregues ao trabalho com as populações indígenas no combate ao “inimigo” estrangeiro. Sem lhes oferecer apoio e recursos compatíveis com as expectativas exigidas, o Estado entregou à consciência individual a concretização do projeto de civilização republicano. A experiência demonstrou que o seu malogro se ficou a dever mais ao irrealismo do projeto, cujos reduzidos meios de ação não puderam acompanhar a magnitude do esforço exigido aos agentes de civilização, do que à falta de empenho destes últimos.

---

## ESTRATÉGIAS DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS PERANTE A LEI DA SEPARAÇÃO. O CASO DAS DOMINICANAS

HELENA RIBEIRO DE CASTRO\*

 <https://orcid.org/0000-0001-8446-0730>

### Introdução

No dia 10 de outubro de 2010, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário do antigo Convento de S. Domingos em Benfica, Lisboa, ficou repleta de Irmãs, amigos e amigas, numa celebração de ação de graças. Porquê ação de graças no centenário da mais terrível tragédia que se abatera sobre as ordens religiosas presentes em Portugal à data da Instauração da República, a expulsão de suas casas e subsequente expropriação de todos os seus bens? O motivo tornou-se evidente, ao ser lembrada a audácia e a coragem de Teresa de Saldanha diante da catástrofe e o espírito de confiança com que, nesse mesmo dia, aceitara o sucedido como vontade de Deus, abraçando a nova etapa da vida da sua Congregação com o sentido de oportunidade que lhe vinha da fé. A expulsão significaria, em muito pouco tempo, a concretização de um sonho antigo de partir em missão, sem perder de vista o fim primeiro da fundação de responder às necessidades do seu país. Significaria a oportunidade de abrir horizontes e de responder a novos desafios.

A situação delicada e, muitas vezes, precária e angustiante, de uma Congregação aparentemente desfeita e das Irmãs dispersas em condições nem sempre sustentáveis, recebidas de volta por famílias frequentemente de poucos recursos ou com situações sociais demasiado “visíveis” para poderem oferecer condições de segurança, como foi o caso da própria Teresa de Saldanha e da sua sobrinha, mereceu da fundadora uma atitude sofrida, mas firme e ponderada, como era seu costume.

Madre Teresa de Saldanha sabia que a Congregação, enquanto tal, e a vida das suas Irmãs dependiam da forma como ela própria, elemento agregador, fosse capaz de enfrentar a situação e de, em pouco tempo, tomar decisões e indicar rumos. O espaço temporal que mediou entre a data da expulsão e a morte de Teresa de Saldanha, em janeiro de 1916, ficou marcado por dezenas de fundações fora de Portugal. Por cá, tinham-se mantido duas casas, por necessidade das obras nelas desenvolvidas, o Asilo das Cegas, em Lisboa e a Casa da Regeneração de Braga e fundado uma terceira, o Hospital de Sant’Ana na Parede, onde as Irmãs cumpriam os ditames da lei que regulava a capacidade de associação limitando o número de elementos e a forma de apresentação pública.

---

\* Doutora em Educação / Pedagogia pela Universidade de Lisboa. Professora coordenadora da Escola Superior de Educação Jean Piaget, em Almada.

É desta odisseia marcada, também, pela Lei de Separação do Estado e das Igrejas, de abril de 1911, que trataremos, procurando evidenciar, a partir, sobretudo, de fontes primárias, particularmente das cartas trocadas entre a Superiora Geral, relegada com a sobrinha, Irmã Maria Teresa e uma outra irmã, irmã Maria das Graças, para uma pequena casa alugada na Rua Gomes Freire, em Lisboa, e as suas irmãs espalhadas pelo mundo, as formas encontradas para lidar com esta situação nova e desafiante. Quanto aos documentos referentes ao período compreendido entre a instauração da República e a Lei da Separação, bem como ao debate subsequente, servir-nos-emos de fontes secundárias, particularmente das recolhas efetuadas por João Seabra<sup>1</sup> e Sérgio Pinto<sup>2</sup>.

### 1. Breve nota biográfica da instituição

A Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena foi fundada, em 1866<sup>3</sup>, por Teresa Rosa Fernanda de Saldanha Oliveira e Sousa (1837-1916), segunda filha dos terceiros Condes de Rio Maior, sendo o primeiro instituto religioso de origem portuguesa fundado em Portugal depois da extinção das ordens religiosas decretada em 1833/34. Destinava-se a servir Deus e o país, pugnando pelo seu desenvolvimento através da educação cristã do povo, pela educação dos seus filhos, e o cuidado dos pobres e doentes. Ainda hoje se rege pelo lema, tantas vezes repetido pela fundadora: «Fazer o bem sempre e onde seja possível».

Já em janeiro de 1859, a mesma senhora tinha fundado, com algumas amigas, a Associação Protetora de Meninas Pobres, por sugestão de uma das Irmãs de S. Vicente de Paulo, a Irmã Lizarde, que presidia à comunidade responsável pelo Colégio de Santa Marta, dirigido por Teresa de Saldanha, então com pouco mais de 20 anos, a pedido da sua mãe, a Condessa de Rio Maior, D. Isabel Maria<sup>4</sup>. Esta associação, à sombra de cujas casas nascerá a Congregação das Irmãs Dominicanas, pretendia atingir um duplo fim educativo: 1. facultar às raparigas das classes desfavorecidas o

<sup>1</sup> Cf. J. Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: A Lei da Separação de 1911*. Lisboa: Principia, 2009.

<sup>2</sup> Cf. S. Pinto – *Separação religiosa como modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011.

<sup>3</sup> A data de fundação pode, em nossa opinião, ser adotada de entre 4 momentos fundadores: 1 de outubro de 1866, data do 1.º Capítulo da Ordem Terceira de São Domingos, em Lisboa; 7 de novembro de 1866, em que partiram para o Convento Dominicano de Cabra, em Drogheda, Irlanda, as duas primeiras postulantes para fazerem o seu Noviciado; 25 de fevereiro de 1868, dia da Profissão Religiosa das duas Irmãs, na Irlanda; 13 de novembro de 1868, data que marca o seu regresso a Portugal e entrada oficial na Casa das Portas da Cruz, em Lisboa. Preferimos a primeira, embora a Congregação opte por celebrar a última.

<sup>4</sup> A Condessa de Rio Maior, Isabel Maria José dos Prazeres de Sousa Botelho Mourão e Vasconcelos (1812-1890), filha dos Condes de Vila Real e sobrinha do Duque de Palmela, esteve na origem da vinda para Portugal das Irmãs Francesas de S. Vicente de Paulo a pedido da Imperatriz D. Amélia Augusta, viúva de D. Pedro IV, para tratarem dos órfãos das epidemias de febre-amarela e da cólera do final da década de 50. Conhecida pela sua elevada cultura mas, sobretudo, pela ação social que desenvolvia, particularmente enquanto presidente da Associação de Nossa Senhora Consoladora dos Aflitos em que iniciou a sua filha nas lides sociais, quando esta tinha apenas 12 anos, viu o seu nome envolvido na Questão das Irmãs de Caridade, tendo conseguido escapar à ação demolidora do debate político, em função do prestígio social que detinha.



Fig. 1. Teresa de Saldanha

acesso à instrução e 2. ocupar as das classes mais abastadas com um serviço socialmente útil<sup>5</sup>.

Em novembro de 1868, quando as duas primeiras Irmãs regressaram da Irlanda, encontraram, à sua espera, a Casa das Portas da Cruz, em Lisboa, onde funcionava já uma aula para raparigas desfavorecidas, patrocinada pela Associação Protetora de Meninas Pobres, uma aula para rapazes protegida pela Associação Protetora de Escolas-Asilos para Rapazes Pobres<sup>6</sup>, e um colégio para rapazes e raparigas provenientes das famílias mais abastadas da zona, que pagavam pela sua educação.

A escolha da educação como espaço de missão constituiu, desde a primeira hora, uma prioridade, sem que fosse esquecido todo o restante campo de ação que se abria com a inserção das comunidades religiosas nas diferentes comunidades humanas, onde existiam pessoas carenciadas aos mais diversos níveis, isoladas ou em grupos familiares.

Nas palavras da própria Teresa de Saldanha publicadas no jornal *Correio Nacional* em 1901<sup>7</sup>, a Congregação pretendia «ministrar às meninas ricas e pobres o ensino primário e secundário» mas, também, «exercer a caridade em Asilos, hospitais, Sanatórios, Refúgios e outros estabelecimentos de caridade que possam fundar, administrar ou servir em conformidade das leis do País»<sup>8</sup>. Pela prática descrita em cartas informais, bem como pelas narrativas das duas principais biógrafas de Teresa, a Marquesa de Rio Maior<sup>9</sup> e a Irmã Maria Rosa Thiaucourt<sup>10</sup>, sabemos que era hábito as irmãs dedicarem o tempo que as aulas lhes deixava livre a visitar os pobres

<sup>5</sup> Cf. H. Ribeiro de Castro – O ensino privado e a educação para todos: uma história pioneira. In *Actas do VI congresso galaico-português de psicopedagogia*. Vol. I. Ed. B. D. da Silva; L. S. Almeida. Braga: Universidade do Minho, 2001, p. 751-764; H. Ribeiro de Castro – *A Portuguese school in the 19th century: reconstructing life from dead documents* [2004], in <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00003575.htm> [consultado a 27/07/2012]; H. Ribeiro de Castro – *Teresa de Saldanha: Um projecto pedagógico inovador, no século XIX, uma interrogação para o século XXI*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 2007. De acordo com a Marquesa de Rio Maior (Cf. M. Rio Maior – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos em Portugal*. Lisboa: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1987, p. 53), a ideia da Irmã Lizarde era fundar uma associação que tratasse de: «socorrer [...] as pequenas pobres, acostumando as ricas a tratar de coisas sérias».

<sup>6</sup> Fundada e presidida pela cunhada de Teresa de Saldanha, a Marquesa de Rio Maior, Maria Isabel d'Anunciação de Lemos Roxas Carvalho e Meneses de Saint Léger (1841-1920) como forma de completar o trabalho da associação congénere para as raparigas.

<sup>7</sup> Número e data não identificados.

<sup>8</sup> M. R. Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha: vida e obra*. Lisboa: Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, 1987, p. 642.

<sup>9</sup> Cf. M. Rio Maior – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos em Portugal*.

<sup>10</sup> Cf. M. R. Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha*.

e doentes nas suas casas, ou nos hospitais, levando uma palavra de conforto e de esperança e o socorro material necessário, alimentos e remédios.

Entre 1868 e 1910 as Irmãs mantiveram mais de uma dezena de comunidades em Portugal, maioritariamente escolas dirigidas de acordo com um projeto pedagógico pensado por Teresa de Saldanha e posto em prática sob a sua orientação<sup>11</sup> que, nos contextos sociais em que se encontravam inseridas, prestaram também apoio aos mais desfavorecidos, os mais pobres e os doentes<sup>12</sup>. Em 1910, à data da expulsão, eram 10 as casas abertas.

Tanto a fundação do instituto como a abertura sucessiva de casas estiveram sempre envolvidos por uma aura de silêncio, e foram ponderados com a máxima prudência para evitar perturbar a ordem social que impedisse o desenvolvimento da missão, sendo certo que, legalmente, não existiam ordens religiosas em Portugal desde a década de 30 e o ambiente político, liberal, era declaradamente anticlerical e, sobretudo, anticongreganista. Apenas este cuidado justifica que a Congregação tenha nascido naquela altura e tenha ultrapassado crises tão sérias como as de 1897, 1901 e, finalmente, 1910 e 1911. Até 1910, apenas em 1901 os acontecimentos levaram ao encerramento de uma casa, o Colégio de S. José, em Santarém.

Em todo este percurso, Teresa de Saldanha presidiu sempre aos destinos da Congregação, primeiro a partir da casa da sua família, nas Portas de Santo Antão e, depois da Casa de S. Domingos de Benfca<sup>13</sup> comprada em abril de 1877, em hasta pública e em nome pessoal, para onde passou o Colégio de S. José, até então nas Portas da Cruz e instalou a Casa-Mãe da Congregação. Em 1887<sup>14</sup>, foi ali que vestiu o hábito e professou na Congregação, tendo sido eleita Superiora Geral nesse mesmo ano, cargo que conservou até à morte, em 1916, por reeleições sucessivas nos Capítulos Gerais realizados nesse período.

<sup>11</sup> Em breves palavras, diríamos que este projeto pedagógico estava claramente enquadrado nos ideais de liberdade em que Teresa de Saldanha acreditava. Daí a opção pela primazia do respeito pela pessoa de cada aluno, suas características pessoais e capacidade de crescer e ser autónomo e pela afetividade nas relações interpessoais, sendo que o educador se constituía como modelo mas agia movido pelo amor a cada uma das crianças. Acresce a necessidade de preparação da ação pedagógica pelo estudo e planeamento prévio de acordo com os mais atualizados conhecimentos e a adequação aos interesses evidenciados por cada criança. Cf. H. Ribeiro de Castro – O ensino privado e a educação para todos; H. Ribeiro de Castro – Cartas de um outro amor: A paixão da educação no século XIX. In *Revista Galego-Portuguesa de Psicología e Educación*, 8, (2003); H. Ribeiro de Castro – *A Portuguese school in the 19th century*; H. Ribeiro de Castro – O associativismo como estratégia educativa: Uma experiência do século XIX. In *Cenários de educação/ formação, novos espaços, culturas e saberes*. Ed. E. C. Martins. Castelo Branco: SPCE, 2007; H. Ribeiro de Castro – *Teresa de Saldanha*; H. Ribeiro de Castro – Difusão da cultura e promoção da vida: uma escola no centro de um bairro pobre na Lisboa do século XIX. *Ensino Magazine*, (2011), in [http://www.ensino.eu/media/230703/difusao\\_da\\_cultura\\_e\\_promocao\\_da\\_vida.pdf](http://www.ensino.eu/media/230703/difusao_da_cultura_e_promocao_da_vida.pdf) [consultado a 31/07/2012].

<sup>12</sup> Em Lisboa: Colégio de S. José das Portas da Cruz, Colégio de S. José em S. Domingos de Benfca, Colégio do Senhor Salvador, Colégio de Santa Joana, Colégio de S. Sebastião, Colégio de S. José e Dispensário do Sacramento, Asilo das Cegas; Braga: Colégio da Regeneração; Aveiro: Colégio de Santa Joana; Santarém: Colégio de S. José; Setúbal: Sanatório do Outão; Porto: Dispensário de S. Bento da Avé-Maria; Lagoa: Colégio de S. José.

<sup>13</sup> Tratava-se do Palácio de Desvimes onde vivera e morrera a Infanta D. Isabel Maria (1801-1876), filha de D. João VI, que fora regente do Reino entre 1826 e 1828.

<sup>14</sup> Até esta data, o governo formal da Congregação esteve entregue a uma Vigária, a 'Madre Vigária', a Irmã Maria José de Barros e Castro (? – 1905), uma das duas primeiras Irmãs.



Dali saía para visitar as comunidades espalhadas do Algarve ao Minho e a ela regressava para a sua vida quotidiana, rodeada de Irmãs e de jovens educandas em regime de internato que perfizeram mais de um milhar nos 33 anos (1877-1910) em que o Colégio aí funcionou.

## 2. As ordens religiosas no contexto sociopolítico

Ao longo do século XIX, a questão das ordens religiosas marcou presença quase constante nas discussões políticas, nos editoriais e artigos de jornal e, também, nos saraus culturais em que se juntavam as elites sociais da época. Lido à distância que o fazer da História exige, parece-nos assistir a um jogo de esconde e descobre a que subjazia, como referimos atrás, uma ideologia liberal inscrita no que Matos Ferreira<sup>15</sup> define como liberalismo católico<sup>16</sup>, assumidamente contrário às ordens religiosas e à ligação do clero, pela obediência, a uma autoridade estrangeira. Desde a extinção das ordens religiosas ocorrida entre 1833 e 1834, Portugal assistiu à morte lenta dos mosteiros femininos onde apenas tinham permanecido as religiosas professoras à data, sem qualquer possibilidade de aceitar novas vocações, simplesmente à espera da extinção literal das comunidades, pela morte da última sobrevivente. Legalmente, portanto, não existiam ordens religiosas em Portugal.

O entendimento do que eram ordens religiosas restringia-se às comunidades de vida contemplativa. A época dos institutos religiosos de vida ativa surgirá apenas na segunda metade do século, ainda que existissem algumas formas comunitárias de cariz religioso e de intervenção social não entendidas como vida religiosa. Referimo-nos a algumas comunidades de vicentinas, responsáveis, por exemplo, pelo Asilo de Benfica destinado ao acolhimento de órfãos. Foi na segunda metade da década de 50 do século XIX que, por causa das epidemias de cólera e febre-amarela, a Imperatriz viúva solicitou, através da Condessa de Rio Maior, a vinda para Portugal de um grupo de Irmãs de S. Vicente de Paulo francesas, para tomarem conta do Asilo da Ajuda onde se recolhiam os órfãos resultantes da mortandade provocada por essas epidemias, particularmente nos bairros urbanos insalubres de Lisboa. Aí se educaram muitas crianças; algumas delas adquiriram habilitação profissional nomeadamente como mestras.

O caso não passou despercebido à opinião pública instigada pela discussão política que se gerou em torno destas Irmãs quer pela circunstância de serem francesas e, por isso, sujeitas a uma autoridade estrangeira quer por levantarem a questão da proibição da existência de ordens religiosas em Portugal, legalmente em vigor, a que acrescia terem emitido votos, o que se afigurava contrário aos ideais

<sup>15</sup> A. M. Ferreira – A constitucionalização da religião. In *História religiosa de Portugal*. Vol. 3: *Religião e secularização*. Coord. M. Clemente; A. M. Ferreira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 37-59.

<sup>16</sup> De acordo com António Matos Ferreira, para os que se filiavam neste filão do liberalismo católico, «a Igreja Católica romana constituía o referencial identitário e o suporte moral da nação e dos seus interesses ultramarinos mas, simultaneamente, defensor de um regalismo corporizando o seu cismontanismo, e encarando o catolicismo como a religião cívica». Por seu lado, o catolicismo liberal «acatando os princípios pontifícios mas destacando o *ethos* nacional como católico, reelaborou na questão política e social o seu modo de agir». Este filão fazia da questão religiosa, nas palavras do autor, «um combate pela liberdade da religião e da Igreja, corporizada antes de mais nessa relação com o papa e na valorização das congregações religiosas, enquanto expressões da sua própria liberdade» (A. M. Ferreira – A constitucionalização da religião, p. 42).

de liberdade, e representarem uma traição aos valores da família e do papel que tradicionalmente nela desempenhavam as mulheres. Para além disso, dedicavam-se ao ensino, lugar por excelência da influência sobre as novas gerações e bandeira do Estado liberal regenerador que pouco tinha conseguido fazer ainda nesta área. Uma série de argumentos que vão determinar a expulsão das Irmãs da Caridade francesas em 1862<sup>17</sup>.

No entanto, continuaram a surgir em Portugal mulheres que desejavam entrar na vida religiosa e acabaram por sair do país para concretizar a sua decisão. Algumas, pelo seu estatuto social provocaram reações violentas nos meios de comunicação e agitaram a sociedade portuguesa. Um exemplo foi o da filha dos Duques de Loulé, Maria Amália<sup>18</sup>, amiga de Teresa de Saldanha e da cunhada desta. Em 1867, menos mediatizado, outro caso acontecia, entre as amigas de Teresa de Saldanha: Emília La Lippe Chalbert saía de Portugal, para entrar nas Irmãs de S. Vicente de Paulo, sendo pouco tempo depois mandada regressar, pelo Núncio Apostólico, a instâncias da família, argumentando a falta que fazia em casa<sup>19</sup>.

Um conjunto de situações que impeliram Teresa de Saldanha a fundar, em Portugal, as Irmãs Dominicanas, uma congregação religiosa de vida ativa, usando da máxima discrição e prudência. A partir de meados da década de 60 vão surgir ou ressurgir, em Portugal, discretamente, diversas congregações religiosas. Quase todas com uma finalidade social visível e usando, muitas vezes, subterfúgios, como o de colocar as suas sedes em nome individual ou de outras associações cívicas, que lhes permitissem, apoiadas na assunção da liberdade individual, cumprir a sua missão social sem risco de serem acusadas de violar a lei. Em 1866, pela mesma altura em que Teresa enviava para a Irlanda as duas primeiras Irmãs para fazerem o seu

<sup>17</sup> Em 1861, o deputado José Estêvão assume que a questão das Irmãs da Caridade é mais do que isso, é a questão das ordens religiosas. Em julho de 1862, discursou na Câmara dos Deputados a esse respeito: «Sou inimigo das irmãs da caridade, porque as considero como um ataque ao princípio da família. [...] A caridade atribuída a uma certa instituição, com o piedoso fim de educar as crianças e tratar dos enfermos nos diferentes países da terra, é uma malícia ostentosa feita em nome de Deus. Este cosmopolitismo não me parece necessário nem útil. Um pai desvelado, no último quartel da vida ou no vigor da idade, que tem todas as suas esperanças em que seus filhos, ou filhas principalmente, sejam o seu futuro, vê que as faces duma se lhe vão descorando, vê que a fronte se lhe inclina para a terra, vê-lhe a tristeza no rosto, e inquire-a, interpretando por algum desregramento do coração essa tristeza: “Que tendes, filha? que mal vos preocupa o espírito?” “Nenhum, meu pai: falou-me Deus, e a Deus entreguei a minha vontade e espírito, que deviam ser vossos. Sou de Deus, que me fez uma lima nas mãos dos seus obreiros, como se vós não fosses o melhor obreiro. Sou de Deus e vou em nome de Deus correr mundo, para limar as asperezas da rusticidade, ensinando os ignorantes, socorrendo os que sofrem, velando junto ao leito dos enfermos”. E o pai há de deixá-la ir? Em nome de Deus, não! [...] A virtude da mulher é a modéstia e o recato, junto de seus pais e debaixo das vistas da sua família. [...] Acho desnecessária a instituição. [...] Se Deus quer que a caridade seja tão oculta, que a mão direita não saiba o que dá a esquerda, para que é então decorar a cabeça das suas sacerdotisas com um certo ornato, e cingir-lhes o corpo com uma certa e determinada fazenda, proclamando, festejando e assinalando assim a caridade? [...] Formemos sociedades de caridade. [...] Quando nos viessem dizer: “É preciso que venham irmãs da caridade” – nós responderíamos: “Estamos todos feitos irmãs da caridade [...]!”» (J. Estêvão – *Discursos parlamentares*. Aveiro: Câmara Municipal de Aveiro, 1983, p. 261-265).

<sup>18</sup> Maria Amália de Mendonça Rolim de Moura Barreto (1832-1880?), filha do 1.º Duque de Loulé e neta do rei D. João VI, que, em 1865, entrou num Convento da Visitação, em Paris, onde professou com o nome de Soeur Isabelle de Chantal (Cf. B. Colaço – *Memórias da Marquesa de Rio Maior*. Lisboa: Livraria Editora, 1930; M. Rio Maior – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos em Portugal*).

<sup>19</sup> Cf. M. Rio Maior – *Fundação da Ordem das Terceiras de S. Domingos em Portugal*.

noviciado, instalavam-se em Portugal as Irmãs Doroteias vindas de Itália a pedido do Padre Fulconis que, nessa altura, chefiava a missão portuguesa da Companhia de Jesus; a sua instalação no Quelhas, primeira morada que tiveram, em Lisboa, foi possível graças à ajuda de duas senhoras da família Penamacor.<sup>20</sup> Em 1871, em resultado dos esforços do Padre Raimundo Beirão e da Irmã Maria Clara fundava-se a Congregação das Franciscanas Hospitaleiras, sob os auspícios da Associação Protetora de Meninas Pobres, presidida por Teresa de Saldanha, que protegia a escola de S. Patrício onde essa congregação nasceu.

Até à revolução de 1910, foram vários os episódios que animaram a imprensa periódica nacional e atingiram, por vezes, o nível de verdadeiros escândalos. Tal foi o caso da Irmã Coleta, das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras, presa em 1891 sob acusação do homicídio de Sara Matos, aluna da escola do Convento das Trinas; e, dez anos mais tarde, o caso de Rosa Calmon, filha do cônsul do Brasil no Porto, que, já com 32 anos, por duas vezes simulou o seu rapto, para fugir para um convento, contra a vontade do pai. Este último caso foi particularmente relevante, por se tratar da filha de um diplomata estrangeiro e ter chegado, por isso, a interferir nas relações entre Portugal e o Brasil.

Dispersos, aqui e além, surgiam e ressurgiam pequenos incidentes, nomeadamente manifestações populares junto de casas religiosas. De vez em quando, por moto próprio ou instigadas pela opinião pública, as autoridades promoviam inquéritos para averiguar da existência de casas religiosas. Referente a um desses inquéritos, recolhemos o seguinte:

«Ill.mo Snr., Consta na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino que existem em alguns distritos colégios, estabelecimentos e institutos particulares de beneficência onde se ministra o ensino, dirigido por indivíduos filiados em congregações religiosas estrangeiras. A lei de 9 de Setembro de 1773 extinguiu em Portugal a Companhia de Jesus e o Decreto de 28 de Maio de 1834 aboliu todos os conventos, mosteiros, colégios, hospícios e quaisquer casas de religiosos de todas as ordens regulares; em conformidade com a Portaria de 31 de Dezembro último queira V. S.<sup>a</sup> informar, depois de conscienciosas e prudentes investigações, de visitas especiais, de ouvir testemunhas dignas de fé e de coligir todos os esclarecimentos indispensáveis, se nesse concelho existe algum instituto da natureza daqueles a que acima me refiro, onde se observe a vida conventual com hábitos e votos de profissão. Deus guarde a V. S.<sup>a</sup>»<sup>21</sup>.

Uma situação algo ambígua, se pensarmos que, por um lado, o conhecimento da existência destas casas era público e, por outro, as ordens religiosas eram claramente subsidiárias do Estado no que respeita ao ensino e à assistência social e o próprio Estado colaborara na introdução de algumas delas, como as Irmãs de S. José de Cluny, chamadas pelo Governo, em 1881.

O caso Calmon, em fevereiro de 1901, teve particular relevância na escalada do anticongreganismo que culminaria com a efetiva expulsão das ordens religiosas após a proclamação da República em 1910. A discussão pública originada por este caso, inflamou as páginas dos jornais e exerceu pressão sobre o Governo, levando

<sup>20</sup> A família Penamacor era bastante próxima da família Rio Maior por laços de parentesco e de convivência.

<sup>21</sup> ANTT, AC, Cx. 40, 245, 15 Jan 1889, Carta Circular classificada de Urgente, do Governador Civil de Aveiro, João Afonso de Espargueira, ao Administrador do Concelho de Aveiro.

à aprovação do Decreto de 18 de abril de 1901, da autoria de Hintze Ribeiro, que desencadeou um importante inquérito de que resultou o encerramento de algumas casas religiosas, sobretudo por não terem conseguido superar os ataques de que foram alvo, mas também permitiu a legalização de muitas outras. Este decreto previa que fossem autorizadas, oficialmente, as congregações religiosas que se dedicassem à educação, à assistência e à propagação da fé nas colónias portuguesas ultramarinas, considerando a utilidade das obras que desenvolviam e a impossibilidade de o Estado assumir a ação que elas desempenhavam. Impunha a apresentação de estatutos, a publicar no Diário do Governo, após aprovação. Várias dezenas de congregações foram, deste modo, oficializadas, sob a forma de associações de interesse público, com as mais variadas designações. «O contrário do que devia ser!», de acordo com Trindade Coelho<sup>22</sup>, bem como com muitos outros.

Fora dos picos de agitação, a imprensa periódica encarregava-se de manter latente a controvérsia, dando conta da permanência, mais ou menos velada, das ordens religiosas, nomeadamente da presença dos jesuítas e do espanto causado por essa circunstância:

«[...] os que se chamam liberais [...] clamam dos governos *em nome da liberdade* proíba o ensino dado pelos religiosos [...]. O que valem essas proibições, quando as instituições têm vida e forças próprias, todos nós sabemos. Os Jesuítas têm sido expulsos dezenas de vezes; com um traço de pena já um pontífice os suprimiu em todo o orbe, e eles aí estão vivos e são, fortes, invasores e absorventes como nos tempos áureos em que os tronos os protegiam... para que eles os não derrubassem. [...] Quando o historiador volta a página em que os deixou cadáveres, encontra-se na outra, com o anjo da resistência que lhe diz: *Surrexerunt, non sunt hic!* E se as outras ordens religiosas tivessem em si os elementos de coesão e vida que têm os discípulos de Loyola, reviveriam como eles, sem que houvesse forças humanas que os destruíssem»<sup>23</sup>.

### 3. A instauração da República e a Lei de Separação do Estado das Igrejas

A Lei da Separação do Estado das Igrejas, publicada a 20 de abril de 1911, pese embora assumir no seu art.º 1.º, o respeito pela “liberdade das consciências”, refletida na liberdade de religião e de culto (ainda que o reserve, sobretudo, para o espaço privado), não alterou, substancialmente, na prática, em nosso entender, no que se refere às ordens religiosas, o Decreto de 8 de outubro de 1910, que se seguiu à Implantação da República, que mais não foi do que o repor das determinações legais do tempo do Marquês de Pombal e de 1834, que não tinham sido revogados, mas sim “ultrapassados” pelos decretos de 1901 de Hintze Ribeiro, e que resultara na expulsão de suas casas, expropriação dos bens, dispersão dos religiosos.

No espaço que mediou a expulsão e a promulgação da Lei da Separação, a hierarquia da Igreja representada pelo Episcopado Português, pronunciou-se sobre a situação, sem que tivesse conseguido qualquer alteração no que às ordens religiosas dizia respeito. Na *Pastoral Coletiva do Episcopado Português*, publicada em dezembro de 1910, os bispos portugueses reconhecem que os católicos são, simultaneamente, membros da Igreja e cidadãos do seu país e afirmam que a Igreja não

<sup>22</sup> T. Coelho – *Manual político do cidadão*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, p. 303.

<sup>23</sup> T. Lino d'Assunção – As Terceiras de S. Domingos. *O Dia*, 29 junho 1895.

é contrária a nenhuma forma de governo, desde que esta que respeite a justiça e a honestidade. E contestam:

«Não podemos aprovar a extinção das ordens e congregações religiosas. Ressuscitando velhas leis do absolutismo e da Monarquia Constitucional, que acabava de derribar aos golpes da revolução e ao som mágico da palavra *liberdade*, começou o novo regime por ferir a liberdade da associação para fins religiosos! Lamentável é em si o facto, e mais para deplorar ainda o modo de sua execução»<sup>24</sup>.

Logo após a publicação da Lei, em maio de 1911, um grupo de católicos de Lisboa escrevia:

«Nós, católicos, a ninguém concedemos que nos exceda em patriotismo, fortalecido, que não entibiado pela fé. Como cidadãos portugueses, obedecemos aos legítimos preceitos dos poderes constituídos, dando a César o que é de César. Ciosos, porém, dos nossos direitos, reclamamos, desassombradamente para Deus o que de Deus é, fiéis à máxima evangélica que veio fundar no mundo a liberdade das consciências, emancipando-as da tirania cesariana do onipotente deus-Estado, único e supremo árbitro do direito e da justiça, quer seja um autocrata, quer a multidão, quem exerça o poder»<sup>25</sup>.

Duas considerações se nos oferecem. Por um lado, a evidente firmeza dos católicos, reagindo frontalmente ao que consideravam ser uma afronta à Igreja e aos católicos portugueses e exigindo o respeito que lhes era devido enquanto homens e cidadãos livres. Por outro, a aceitação do regime de separação como princípio, negado no entanto ou, pelo menos, desvirtuado, pelo clima de violência que gerara, em tudo contrário à sã convivência que a separação de poderes podia, eventualmente e, para muitos, devia, decididamente, permitir.

Em junho de 1914, lemos, no discurso de Casimiro Rodrigues de Sá, recolhido por Sérgio Pinto:

«[...] unidas ou separadas, as duas instituições, Igreja e Estado, têm obrigação estrita de procurar resolver o problema das suas relações por meio de uma solução de concórdia, que nem perturbe as consciências, nem levante entre homem e homem o pendão da guerra mais ingrata. Entre nós, por meios violentos, em que a injustiça e a má vontade se dão vigoroso auxílio mútuo, é que se pretendeu estabelecer o regime de separação, na falsa convicção de que duas entidades que vivem separadas devem desconhecer-se e odiar-se»<sup>26</sup>.

E, mais adiante: «O que em Portugal se criou foi um regime de tirania e de esbulho, de que, em nome da onipotência do Estado, se vem fazendo um duro instrumento de guerra desleal, rancorosa, injusta, à Religião [Católica] e às suas manifestações»<sup>27</sup>. Por isso, conclui:

«Não estamos em regime de separação, nem em regime de religião oficial: estamos numa situação *sui generis*, anómala, absurda, em que o Estado se atribui um absoluto domínio so-

<sup>24</sup> J. Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX*, p. 320.

<sup>25</sup> J. Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX*, p. 308.

<sup>26</sup> S. Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 176.

<sup>27</sup> S. Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 196.

bre as consciências, e em que faz dos negócios da Religião o arbitrário objeto duma das suas repartições, como se eles, de facto, constituíssem uma mera dependência sua!»<sup>28</sup>.

Este era o debate político e social que envolvia os portugueses, dentro e fora das Câmaras. Enquanto isso, as congregações religiosas, expulsas, de facto, das suas casas e dos seus bens, impedidas, de facto, de formar comunidades com mais de 3 elementos, tendo, de facto, de identificar os casos em que estas pequenas comunidades existiam, impossibilitadas, de facto, de se manifestarem publicamente, tiveram de encontrar os seus próprios meios de sobrevivência, inventando estratégias de reorganização, se queriam manter vivas as suas congregações.

#### 4. Estratégias de sobrevivência e de reorganização

Foquemos o nosso olhar na Congregação das Irmãs Dominicanas, fundada por Teresa de Saldanha.



Fig.2. Teresa de Saldanha na R. Gomes Freire

Três dias depois da Implantação da República, chamada à pressa da casa do Outão onde se deslocara, acompanhou a saída das Irmãs e a sua dispersão, umas para o Arsenal da Marinha de onde seguiriam para os seus países de origem, outras para casa de familiares ou amigos. Finalmente, ela própria, a sobrinha e uma outra Irmã, para a casa onde nascera, o Palácio da Anunciada, onde permaneceu até ao dia 22 de dezembro. Por prudência e desejo de salvaguardar a segurança da sua família, que a acolhia, refugiou-se, nos vinte dias que se seguiram, no Hotel da Glória, em Lisboa, junto à Praça dos Restauradores. Em janeiro seguinte, instala-se numa pequena casa alugada, na Rua Gomes Freire, onde veio a falecer, a 8 de janeiro de 1916.

Quem com ela conviveu nesse tempo recorda duas expressões que repetia quando lhe falavam no sucedido: «São uns trapalhões», «Não vou para o céu com a casa atrás de mim». Os sentimentos de desapego que assim exprimia não apagavam o desgosto nem diminuam a tenacidade que a fez exigir de volta, através dos tribunais, a propriedade que lhe pertencia e o Estado usurpara<sup>29</sup>. Tal nunca veio a acontecer, embora atualmente, por estabelecimento de um protocolo com o Estado português, as Irmãs estejam de volta àquela casa ainda que não de posse da sua propriedade plena.

Da pequena casa alugada, na Rua Gomes Freire, Teresa de Saldanha continua a coordenar as suas Irmãs e a orientar as comunidades que, entretanto, se foram criando pelo mundo, gerindo a Congregação dispersa. Todo este processo

<sup>28</sup> S. Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 196.

<sup>29</sup> Arquivo das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena (ADSCS), doc. 6809, nov 1910.

repousou, essencialmente, na escrita epistolar: cartas que vinham e iam, preferencialmente por especial favor de alguém que se deslocava e servia de intermediário e recebidas, também, em casa de amigos. A desconfiança relativamente aos serviços públicos, em especial aos correios, é repetidamente referida: «Estou em Lisboa, na casa que arrendei, Rua Gomes Freire, 147, mas é mais prudente, por enquanto, mandar as cartas para casa do Sr. Gomes»<sup>30</sup>.

«Estou a pensar como enviar a minha carta, porque infelizmente são desviadas muitas cartas no correio, e isto impede a nossa livre correspondência para as nossas queridas Irmãs! [...] Aqui, no correio, muitas cartas são abertas e lidas, cartas enviadas para países estrangeiros e suspeitando algo relativo a Conventos»<sup>31</sup>.

O ambiente retratado é de sobressalto constante, de insegurança mas, também, de total confiança em Deus: «Isto por cá está muito mal, e só Nosso Senhor nos poderá salvar»<sup>32</sup>.

«Esta perseguição que nós estamos sofrendo está claramente contra nossa Santa Religião Católica! E as Ordens religiosas! Tudo está nas mãos de Deus! Quem poderia supor que, em dois meses, seriam fechadas as nossas [...] Casas! E a bela Casa Mãe, em Benfica, exterminada e a propriedade, comprada por mim, é confiscada pelo governo!! Tudo parece um sonho, em tão curto espaço de tempo! A vontade de Deus se faça!»<sup>33</sup>.

Esta carta que, a 8 de dezembro de 1910, dirige à Ir. Maria de Santo Agostinho Collins, refugiada na Irlanda com outras Irmãs é bastante elucidativa do caminho que Teresa começava a vislumbrar:

«Considerando todas estas dificuldades, e tendo o desejo ardente de todas as minhas queridas filhas aqui e na Irlanda a trabalhar juntas na nossa própria Congregação concedo-lhe e a todas as outras, licença de trabalhar e ver o que se pode fazer»<sup>34</sup>.

À exposição anteriormente feita pela destinatária, sobre a possibilidade de uma fundação, responde:

«Em consequência dos decretos publicados, por o atual governo, está proibido o ensino religioso; não se pode ensinar o catecismo nos Colégios e, portanto, a missão sublime de ensino religioso está proibida. Infelizmente este espírito reina em todos os países, não nos façamos ilusões. De França têm vindo estas ideias, e sabemos também o que têm sofrido, neste país, as Congregações religiosas. É muito necessário saber qual o espírito das autoridades religiosas que governam e dirigem os católicos nesses locais oferecidos por essa boa família, para fundar uma Casa religiosa?? Não se trata só de aceitar uma proposta de fundação, para isto se fazer deve haver a necessária autorização da parte das autoridades eclesásticas»<sup>35</sup>.

O ensino da religião fora, efetivamente, proibido em Portugal pelo Decreto de 22 de outubro de 1910. Afirmava-se, nesse decreto, que «o ensino dos dogmas é incompatível com o pensamento pedagógico que deve regular a instrução», acres-

<sup>30</sup> ADSCS, doc. 1972, 20 jan 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> de Sto Estanislau.

<sup>31</sup> ADSCS, doc. 2034, 8 dez 1910, à Ir. M.<sup>a</sup> de Sto Agostinho Collins.

<sup>32</sup> ADSCS, doc. 2009, 4 jul 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> Sto Inocência.

<sup>33</sup> ADSCS, doc. 2034, 8 dez 1910, à Ir. M.<sup>a</sup> de Sto Agostinho Collins.

<sup>34</sup> ADSCS, doc. 2034, 8 dez 1910, a Ir. Sto Agostinho.

<sup>35</sup> ADSCS, doc. 2034, 8 dez 1910, a Ir. Sto Agostinho.

centando-se que continuava a ser necessário o ensino da moral e a educação cívica. Adivinhava-se, pois, que o fim principal da Congregação de se dedicar à educação estaria comprometido, uma vez que a educação por esta promovida era, sem lugar para dúvidas, de cariz cristão e pautava-se pelos ensinamentos da Igreja Católica.

E Teresa acrescenta, repetindo uma ideia anterior: «É necessário que da parte da autoridade eclesiástica e civil, haja a necessária licença de estabelecer essa Casa, da Ordem Terceira de São Domingos». A declaração de que nada se faria contra a legislação em vigor: uma afirmação de prudência com vista à conservação da Congregação e à capacidade de continuar a servir Deus e o Seu povo mas que, começava a evidenciar a noção de que se desenhava uma oportunidade de a lançar noutros voos, sem perder o carisma próprio, os fins e os princípios essenciais que tinham presidido à sua fundação. Vem ao caso lembrar que, por diversas vezes, Teresa de Saldanha tinha, antes, declinado pedidos vindos de bispos de dioceses *ultra-marinas* para fundar comunidades fora da “metrópole”<sup>36</sup>. Não porque não tivesse, ela própria, vontade de “ser missionária” mas porque não tinha Irmãs suficientes para responder às inúmeras necessidades que surgiam no país, a sua prioridade<sup>37</sup>. Nesta perspetiva, a expulsão de Portugal de uma boa parte das irmãs, de origem estrangeira, abria a possibilidade de expandir a Congregação para além fronteiras<sup>38</sup>, o que, provavelmente, não teria acontecido, ou pelo menos, não teria acontecido tão cedo, nem num horizonte temporal previsível, se tudo tivesse seguido o rumo que vinha seguindo.

Não chegou a fundar-se uma comunidade na Irlanda, nem na Holanda, para onde também chegou a haver um pedido<sup>39</sup>. Foi em La Panne, na Bélgica, que a Ir. M.<sup>a</sup> de S. Jacinto Quintela juntando a si algumas Irmãs refugiadas na Europa, fundou uma comunidade que dirigiu uma casa de acolhimento, também uma espécie de sanatório, junto ao mar cuja importância, durante a I Guerra Mundial, resultou na condecoração, pelo Rei da Bélgica, da sua fundadora e superiora, em reconhecimento pelos serviços prestados. Foi nos Estados Unidos da América<sup>40</sup>, agregando, sobretudo, as Irmãs de língua inglesa e no Brasil, que proliferaram as fundações a partir de 1911:

«Tudo me parece um sonho! Se alguém, há seis meses me tivesse dito que as nossa Irmãs estavam hoje em Campinas, eu teria dito – isso é um sonho que não se pode realizar, [...] a Deus

<sup>36</sup> Cf. M. R. Thiaucourt – *Madre Teresa de Saldanha*.

<sup>37</sup> Em 1884, Teresa escrevia à cunhada a propósito de um trabalho extra que lhe estava a ser pedido: «rimo-nos muito só se fizermos irmãs de trapos. Tanta gente inútil neste mundo e ociosa! Se viessem para nós que bem se poderia fazer» (ADSCS, doc. 5464, 8 jan 1884, à Marquesa de Rio Maior).

<sup>38</sup> «Temos estado nesta ansiedade há semanas e meses. Agora diz-se que irá rebentar na próxima semana! Deus sabe. Eu fico aqui quieta [...] Deus tomará conta de nós, estamos nas Suas mãos! Muito bem, foi possível espalhar as nossas Irmãs por diferentes lugares. Se ouvir falar da revolução, não fique inquieta connosco aqui. Deus tomará conta de nós» (ADSCS, K-19, 30 ago 1911, a Ir. Maria Catarina Roth).

<sup>39</sup> «O negócio da Holanda não nos serve» (ADSCS, doc. 1972, 20 jan 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> de Sto Estanislau).

<sup>40</sup> As comunidades dos Estados Unidos começaram a dirigir a sua ação sobretudo para a área da saúde, através da instalação em hospitais. A distância e o rumo diferente que foram tomando, resultaram, na década de 50 do século XX, na separação destas comunidades, que formaram, então, uma Congregação autónoma.



nada é impossível e bendito ele seja!»<sup>41</sup>.

«[...] devo resignar-me aos desígnios incompreensíveis de Nosso Senhor e ainda tenho que dar muitas graças a Deus por a nossa Congregação estar salva, no meio deste cataclismo geral, e termos já um número de Casas igual ao que tínhamos antes da revolução! Às vezes parece-me isto tudo um sonho. Bendito seja Deus!»<sup>42</sup>.

Em 1912, foi a vez de se abrir um colégio em Salamanca, Espanha, o Colégio de Nossa Senhora do Rosário, onde se estabeleceu, temporariamente, o Noviciado.

Aqui e além, apontam-se possíveis ajudas, particularmente de ex-alunas de Benfica que vivendo fora de Portugal ou casadas com diplomatas portugueses destacados no estrangeiro, como aconteceu com Rosínia Dromgoole, mulher do cônsul de Anvers, Bélgica, Laura Pinto, brasileira, ou Alice Navarro, a viver no Brasil<sup>43</sup>, tudo fizeram para ajudar as Irmãs, não só usando a sua influência na integração e na obtenção das necessárias licenças de instalação e meios de vida, como ainda, fazendo de “pombo-correio” no transporte de cartas e de encomendas entre a Casa-Mãe e as comunidades espalhadas pelo mundo. Também a ida de Irmãs para as novas comunidades era ocasião aproveitada para o envio de missivas, evitando a utilização do correio.

«Esta carta irá ser-lhe entregue pelas nossas três Irmãs missionárias, que corajosamente e generosamente deixam o seu país, para irem para tão longe trabalhar para a Glória de Deus, para a nossa querida Congregação e para a salvação das almas, Irmã Gregório, Irmã Caetano e Irmã Júlia. Nós adiamos a escolha, mas, eu penso que Deus inspirou-nos, pois eram três santas almas muito ardentes e cheias de boa vontade e coragem de trabalhar por amor de



Fig. 3. Grupo das primeiras Irmãs estabelecidas nos EUA, 1911

<sup>41</sup> ADSCS, doc. 2003, 23 abril 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> de Sto Inocência, sublinhado no original.

<sup>42</sup> ADSCS, doc. 1887, 24 jan 1912, a Ir. M.<sup>a</sup> Sto Estanislau, sublinhado no original.

<sup>43</sup> Para além das ex-alunas que ajudaram as Irmãs neste processo de instalação noutros países, as cartas de Teresa de Saldanha revelam que uma das ex-alunas, Paulina, foi recolhida na casa da Rua Gomes Freire por não ter guarida noutro sítio (ADSCS, doc. 1983, 17 dez 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> Sto Estanislau).

Deus. Estas primeiras Irmãs portuguesas que vão para a América do Norte, eu espero dar aos Americanos, a boa impressão do carácter português e mostrar-lhes que os portugueses são altos e fortes. A escolha foi feita considerando as qualidades, virtudes e o trabalho que podem fazer»<sup>44</sup>.

Vale a pena recordar a ternura que sobressai das cartas da Madre Geral ao lembrar factos relatados pelas Irmãs nas suas missivas, nalguns casos, pequenos pormenores do quotidiano que sempre mereciam a sua atenção.<sup>45</sup> Mas importa, ainda, sublinhar a delicadeza com que Teresa de Saldanha tratava, com cada irmã que era enviada para fora, a tomada de decisão, equilibrando espírito de obediência com liberdade individual<sup>46</sup>:

«É bom que V. Rev.<sup>a</sup> saiba que não obrigo Irmã alguma a ir para o Brasil, nem lhes imponho essa ordem, porque as Irmãs entraram para a nossa Congregação com a ideia e certeza que ficavam em Portugal [...]. [...] parece-me mais leal dar liberdade às Irmãs para seguirem o impulso que as suas consciências lhes inspirarem e sempre que uma das nossas Irmãs vai para fora do reino, a primeira pergunta que lhe faço é se quer ir ou ficar e que lhe dou liberdade para responder o que quiser»<sup>47</sup>.

É mesmo através das inúmeras cartas em cuja escrita se desdobra, dirigidas ao Mestre Geral da Ordem (Fr. Hyacinthe Cormier) e ao Cardeal Protetor e seu amigo pessoal, Cardeal Vicente Vannutelli mas, sobretudo às suas irmãs dispersas, que a fundadora das Irmãs Dominicanas vai dando conta das suas preocupações. Ainda que lamente a revolução que levou para longe as suas Irmãs e quase destruiu a obra de 30 anos, roubando-lhe a casa a que sabia ter direito por ser, além do mais, propriedade pessoal, o que perpassa por estas cartas, em parte compiladas em publicação da Aletheia em 2006<sup>48</sup> (e que, vale a pena sublinhar, representam apenas uma pequena parte do seu espólio epistolar) é sobretudo a preocupação com a unidade das casas e o estado de espírito e de saúde das Irmãs, a quem nomeia uma por uma. Preocupa-a, acima de tudo, não deixar que a Congregação morra e, talvez no seu íntimo, à medida que o tempo passa e as coisas acontecem, 1) continuar a promover a sua expansão controlada, velando para que não se percam nem os valores essenciais do carisma fundador nem os princípios pedagógicos que sempre, sob sua direção, enformaram a educação levada a cabo nas suas instituições e, simultanea-

<sup>44</sup> ADSCS, K-19, 30 ago 1911, a Ir. Maria Catarina Roth. Nesta carta, acrescenta um pormenor quase pitoresco: «Todas as três Irmãs têm como nome de [batismo] Emília, não é isto muito extraordinário?».

<sup>45</sup> «Li também com muito interesse a distribuição dos trabalhos das Irmãs e parece-me muito bem, tem aí muito boas Irmãs [...]. Achei muita graça do que me conta das Irmãs estarem já familiarizadas com a batata doce e li com muito interesse os nomes de tantas frutas, que não conheço e não há em Portugal. Os nomes são engraçados!» (ADSCS, doc. 2008, 20 jun 1910, a Ir. Sto Inocência, sublinhado no original).

<sup>46</sup> No que respeita ao estilo de liderança, Teresa de Saldanha conciliava magistralmente a escuta das pessoas e o respeito pela sua liberdade com a firmeza necessária no momento da decisão. E não se furtava a tomar decisões em situações em que os conselhos que recebia eram contrários ao que considerava mais correto. Como usava dizer, «há passos na vida que, só por inspiração de Deus, se podem fazer. Nisto, só a alma e Deus. Nem conselhos, nem confesores» (ADSCS, doc. 0167, [1866], a M.<sup>a</sup> Augusta Campos).

<sup>47</sup> ADSCS, doc. 1885, 20 fev 1912, a Ir. M.<sup>a</sup> Sto Inocência.

<sup>48</sup> Cf. *Cartas de Teresa de Saldanha na Primeira República, 1910-1915*. Org. Rita Maria Nicolau; Maria Cecília Campos. Lisboa: Alêtheia, 2006.

mente, que 2) a formação das novas Irmãs se organize sob os mesmos auspícios<sup>49</sup>. Os princípios pedagógicos eram discutidos entre as Superiores locais e a Madre Geral, em Lisboa, que não perdia qualquer oportunidade para lembrar os modelos institucionais de Portugal em que as Irmãs ainda todas tinham vivido, sobretudo o do Colégio de S. José, em S. Domingos de Benfica, na Casa-Mãe, que funcionara sempre sob o olhar atento da fundadora. A descrição detalhada quer das decisões tomadas localmente quanto aos estatutos quer das atividades desenvolvidas, eram alvo de cuidada reflexão por parte de Teresa de Saldanha que, por vezes, discordava das opções seguidas e dava orientações precisas sobre o caminho a adotar. Nestas cartas se revela, pois, o cuidado em zelar pelo cumprimento das constituições e dos costumes e, ainda, de fazer circular as notícias do que se ia passando, entre as diversas comunidades.

Em nenhuma das cartas a que tivemos acesso, se refere a Lei da Separação do Estado das Igrejas. Fala-se em leis contrárias à Igreja, em perseguições à Igreja, resultantes, por exemplo, no exílio forçado de alguns bispos, nomeadamente o Cardeal Patriarca de Lisboa<sup>50</sup>, nas constantes ameaças de visitas inspetivas às casas onde se encontram religiosas (nunca mais do que três), nas senhoras presas pelas suas atividades beneméritas como Constança Teles da Gama e Júlia de Brito, detidas no Aljube<sup>51</sup>, na impossibilidade de usar o seu hábito religioso, na dificuldade em ajudar as muitas Irmãs dispersas e a viver, nalguns casos, em condições de pobreza extrema, particularmente as portuguesas de volta às famílias de origem. Fala-se, constantemente, como referimos atrás, em clima de medo mas, também, na inabalável confiança em Deus que tudo sabe e protege os seus<sup>52</sup>.

No entanto, os contactos que Teresa de Saldanha mantinha com o exterior, na sua pequena casa alugada, através de familiares influentes como era o caso do irmão, D. José de Saldanha, católico e político ativo, entre outros, leva-nos a acreditar que estaria bem informada do que se passava quer a nível legal quer político, dando a conhecer apenas o que era importante que se soubesse. De igual modo, encontramos outras referências mais concretas a acontecimentos políticos como a abertura das Constituintes, em 20 de junho de 1911 e o estabelecimento do Governo de Pimenta de Castro, 1915, que celebra, esperando que, com ele, venha alguma paz e, depois, a sua queda em maio de 1915.

Por volta de junho de 1911, multiplicam-se as referências a uma anunciada revolução cujos contornos não são explicitados, que teria chegado a estar marcada

<sup>49</sup> Em carta para os Estados Unidos, Teresa de Saldanha escreve: “O que me preocupa é o futuro para a formação de Irmãs. ‘Confiança em Deus’” (ADSCS, K-14, 18 maio 1911, a Ir. Maria Catarina Roth).

<sup>50</sup> Cf. ADSCS, doc. 1858, 2 jan 1913, ao Cardeal Vannutelli.

<sup>51</sup> Cf. ADSCS, doc. 1940.

<sup>52</sup> Em carta ao Cardeal Protetor, Teresa de Saldanha afirma o seu medo, aliado à inabalável confiança mas retira dos acontecimentos um outro fruto, espiritual: «Infelizmente o sentimento que domina todos em geral, é o medo, e o nosso esquecimento [o esquecimento de nós] é talvez providencial» (ADSCS, doc. 1858, 2 jan 1913, ao Cardeal Vannutelli).

para o dia 19<sup>53</sup>, poucos dias antes da entrada em vigor da Lei da Separação, e que não chega a acontecer não sendo, sequer, de pensar, que tivesse qualquer relação com esse acontecimento<sup>54</sup>.

Até meados de 1914, em que as cartas começam a transmitir um tom mais calmo, refletindo alguma serenidade que porventura se sentiria no ambiente português, repetidas vezes surgem referências a revoluções e contra revoluções que terão tido a ver, sobretudo, segundo nos parece, com as incursões monárquicas e suas tentativas goradas de repor a Monarquia e os valores anteriores à revolução de outubro de 1910.

A experiência destes anos de escondimento na casinha alugada da Rua Gomes Freire, entre os trabalhos de conservação da Congregação e do espírito de unidade no mesmo carisma, sujeitas às mesmas regras de vida, das Irmãs espalhadas pelo mundo e a confiança em Deus que tudo sabe e nos conduz, levam Teresa a exprimir, em algumas das suas cartas uma alegria imensa ainda que humanamente parceira da saudade, a perceber e, mesmo, agradecer, a oportunidade que, como afirma Sérgio Pinto, referindo-se a Abúndio da Silva: «a separação abria para a renovação eclesial e a evangelização católica»<sup>55</sup>.

As Irmãs Dominicanas nunca deixaram totalmente o país, tendo aqui mantido sempre a sua Casa Mãe.

A sequência regular dos Conselhos Gerais eletivos seguiu sempre a sua normal cadência, tendo sido interrompida apenas uma vez, a pedido de Teresa de Saldanha, por dificuldade de deslocação das capitulares, durante o período crítico em que se escondia na casa alugada da Rua Gomes Freire, o que resultou no prolongamento da sua permanência no cargo por mais algum tempo.

Na década de 20 do século XX, pouco mais de 10 anos depois, as comunidades dominicanas voltaram a instalar-se com as suas obras no país que as viu nascer. A expansão veio para ficar e hoje, para além de Portugal e do Brasil, estão no Paraguai, em Timor, na Albânia, em Angola, e em Moçambique. Hoje, preside aos destinos da Congregação a 11.<sup>a</sup> sucessora de Teresa de Saldanha.

### Considerações finais

Não será de admirar que este conjunto de estratégias de sobrevivência e de reorganização sejam idênticos, na generalidade, aos encontrados por outros institutos religiosos presentes em Portugal à data de 5 de outubro de 1910. Se é certo

<sup>53</sup> São diversos os exemplos que encontramos: «A M. Imelda não sabemos o que se fará. Saiu do Porto com a Mãe e tias, fugida e estão numa quinta, à espera de acontecimentos do dia 19 próximo. Embora muito aconselhada a sair de Lisboa, não saí, aqui estou e aqui temos em casa o S. S.mo que nos dá força!» (ADSCS, doc. 1966, 16 jun 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> S. Jacinto); «Fui muito aconselhada a sair daqui, havendo grandes receios de uma revolução, mas combinei com a Madre Maria Teresa não nos mexermos e assim foi melhor» (ADSCS, doc. 2008, 20 jun 1911, a Ir. M.<sup>a</sup> Sto Inocência Lima); «Esperávamos grandes acontecimentos no dia 19, mas o que esperávamos não aconteceu! Estamos com a República, Deus tenha misericórdia da nossa infeliz Pátria» (ADSCS, doc. 2024, 21 jun 1911, a Ir. S. Jacinto Quintela).

<sup>54</sup> Registe-se que, no dia 20 de jun 1911, se abriram as Constituintes (ADSCS, doc. 2008, a Ir. Sto Inocência, 20 jun 1911).

<sup>55</sup> S. Pinto – *Separação religiosa como modernidade*, p. 34.

que alguns seguiram outros caminhos, alguns houve que, tal como as Irmãs Dominicanas, souberam aproveitar a catástrofe como uma oportunidade e se lançaram na expansão. Importa, no entanto, referir, para o caso em apreço, as características que o definiram como processo único de resposta a condições que, também elas, se foram tornando específicas. Foi único nas pessoas que envolveu e que responderam, individual e personalizadamente, às situações em que se encontraram, também elas particulares no seu enquadramento específico. Mas foi único, sobretudo, na pessoa da coordenadora do processo, a Madre Geral, Teresa de Saldanha que, apesar da idade e da doença que a consumia e tantas vezes dificultava os movimentos, teimava em manter-se firme no seu posto de elemento unificador da Congregação, orientando os passos das Irmãs no exterior e deixando, como legado, o mais cimentado que lhe era possível, o espírito da Congregação que fundara. Dir-se-ia que, prevendo o seu desaparecimento a muito curto prazo, nunca fez disso bandeira ou justificação para se furtar ao trabalho e à intervenção constante. Antes, procurou fortalecer as comunidades na fé e na unidade, pelo reconhecimento e fidelidade ao carisma próprio e aos princípios pedagógicos que desejava que se imprimissem nas instituições que as Irmãs dirigiam.


Passado um século sobre a instauração da República e a Lei da Separação do Estado e das Igrejas, este olhar sobre a história das instituições revela-se, também, uma vez mais, uma oportunidade de recuperar o espírito de fidelidade ao projeto inicial, reconhecendo os traços fundadores. E de redobrar a atenção aos sinais dos tempos, aos sinais que, segundo a fé que norteia a vida destas instituições, Deus vai permitindo que as circunstâncias evidenciem, como lugares de mudança e de descoberta de novas formas de concretização do carisma, também ele único e que importa iluminar sob pena de deixar por fazer aquilo que é próprio de cada uma.



---

# A ASSISTÊNCIA NO QUADRO DA SEPARAÇÃO. O CONFRONTO DOS PARADIGMAS DO CIENTISMO E OS DO RELIGIOSO. ENSAIO SOBRE A CULTURA-CONFLITO HOSTIL ENTRÓPICA

AIRES GAMEIRO\*

 <http://orcid.org/0000-0002-9595-8494>

## Introdução

Desenvolvemos o tema em dois registos de pesquisa sobre a separação republicana. A separação como meio para clarificar identidades diversas, e enriquecer nova etapa cultural pela coesão das entidades separadas sem perda dos valores fundamentais.

Analisa a separação reducionista desagregadora do tecido sociocultural sem reconstrução, interpretando-a como vírus corrosivo e hostil de identidades da diversidade cultural/civilizacional articulada e cooperante.

A Separação “neguentrópica”, re-articula e re-energiza os valores emergentes e os valores permanentes da cultura; a segunda, “entrópica”, separa sem re-articular e reconstruir. Uma cria, educa e desenvolve suportes culturais e, por eles, apoia a vida e as pessoas; a outra tende a suprimir arbitrariamente valores permanentes, reduzindo sinergias culturais, fragilizando a produtividade, a educação e a saúde das pessoas. Cria caos e cacofonias a-rationais e “cientistas” em vez de novas harmonias e sinfonias culturais.

Ilustramos estes dois paradigmas com exemplos da área da assistência e da educação nas fases agudas das revoluções. Estas integram medidas positivas e medidas ideológicas arbitrárias e fraturantes da sociedade, das culturas e das pessoas. Abaixam ou suprimem a racionalidade, a eficiência e o bem-estar. Concorrem, contudo, eventualmente para um processo de resiliência e purificação das identidades religiosas. Em fases posteriores algumas medidas arbitrárias e erradas são emendadas num processo de rearticulação e reintegração de entidades “separadas” e suprimidas.

Exemplos da Revolução Francesa (1789), das Revoluções Liberais, (todo o século XIX), Republicana Portuguesa de 1910, Revoluções Comunistas e Nazis (séc. XX); e ainda aceno às “revoluções” não violentas posteriores [maio de 1968, pós Vaticano II (1962-1965) e 25 de abril de 1974], vão permitir uma visão transversal sintética com aspetos históricos, económicos, pastorais, psicológico-sociais e de saúde mental. Focaremos roturas, arbitrariedades, conflitos hostis e seus desgastes no funcionamento social, económico, assistencial e educativo.

---

\* Doutor em Pastoral da Saúde pela Pontifícia Faculdade Teológica “Teresianum” (Roma). Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX, da Universidade de Coimbra.

Esta visão apontará para necessidade de iniciativas de rearticulação, re-harmonização (re-sinfonização) sociocultural entre as diversas entidades para reduzir os custos económicos, sociais, desgastantes da sociedade e das pessoas.

### **Quatro estádios gerais nas revoluções com separação**

Os estádios dominantes de separação social revolucionária integram sempre aspetos positivos e reações desadequadas, políticas, religiosas, eclesiais, de um lado e do outro. As tensões entre culturas são inevitáveis, mas o nosso ensaio vai focar a “cultura de conflito hostil” que tem sido promovida tenazmente desde a segunda metade do século XVIII quando a separação degenera em esmagamento e extinção de entidades culturais diferentes.

#### **1. Separação e clarificação de identidades**

A separação é caminho e condição de identificação de realidades contra o caos e a confusão. Deus, segundo a Bíblia (Gn 1), separou os seres do caos e criou o mundo de seres distintos e relacionados. A separação-criação dos seres: elementos, plantas, animais e homem permitem a possibilidade de relações entre eles, o homem e Deus Criador, cada um segundo a sua identidade.

A separação do espermatozoide e do óvulo divide, mas só a fusão de ambos torna possível uma identidade distinta do pai e da mãe, novas relações num dinamismo de separação-identidades. O processo não termina no caos de massa indiferenciada nem na destruição do distinto. A humanidade/sociedade é um todo organizado de entidades relacionadas.

Os processos de separação sociocultural aprofundam o “*aspeto cognitivo*”, no estudo, análise e conhecimento de cada identidade; e abrem caminho para os aspetos “*neguentrópico-sociais*”, re-energizantes de novas relações e entendimentos mais alargadas. Fica, porém, a porta aberta para “*aspetos entrópicos e os problemas de economia e saúde*”.

As separações tumultuosas e violentas desde a Revolução Francesa: as napoleónicas, liberais, republicanas, marxista-leninista e maoísta, ao abrir caminhos de clarificação de identidades socioculturais, permitiram o acesso ao conhecimento não redutor dos elementos separados. E abriram caminhos para uma sociedade mais rica de relacionamentos e articulações socioculturais.

A separação da Igreja e do Estado na I República (1910-1926) insere-se neste processo de distinguir identidades, delimitar realidades; e de permitir estabelecer novas relações entre elas nos estados modernos, como por exemplo a separação do poder executivo, legislativo e judiciário, proposta por Montesquieu (1689-1755).

#### **2. Separação e rearticulação das realidades separadas**

A separação e fragmentação facilita a análise e explicação dos fragmentos, mas limita a compreensão do todo. As ciências, duras ou exatas, avançam por divisões, análises, medições que redundam em fragmentações que permitem o acesso ao domínio científico das partes, mas exigem “um processo de re-totalização” para compreender os sistemas com as suas teias de relações.



As separações do tecido sociocultural, que não re-articule e remende os seus rasgões e os reunifique racional e operacionalmente, levam à perda cognitiva e compreensiva do todo da humanidade na sua socialidade, e reduzem a sua operacionalidade produtiva.

As revoluções separatistas investem, frequentemente de forma violenta e irracional, contra injustiças nas distintas entidades separadas gerando lutas contra as injustiças. São os aspetos positivos mais apregoados pelas ideologias; traduzem-se em intenções e modos de reparação de injustiças e de suporte assistencial adequado. A justiça social e a solidariedade, porém, tal como a explicação e compreensão científicas do todo social, exigem novos relacionamentos entre as entidades separadas; dois processos: separar e re-articular prevenindo o caos irracional e entrópico.

Numa palavra, as revoluções e os seus processos de separação abrem a porta para uma cultura mais alargada e expansiva quando suscitam novos alinhamentos e colaboração entre as entidades separadas, no nosso caso a Igreja e o Estado e as suas instituições de ensino e assistência. Só assim entram num dinamismo de neguentropia, re-energizante de articulação dos valores emergentes com os valores permanentes da cultura. É um processo que cria, educa e desenvolve cultura e bem-estar para as pessoas e a sociedade pela religação e harmonização entre os elementos separados e outros novos e entre valores emergentes e valores permanentes na colaboração e coesão social.

### **3. Separação e extinção de entidades culturais diferentes**

O oposto do anterior é um “dinamismo entrópico” de colisão dos elementos separados do tecido social que arrasta a cultura e a vida social para o stresse, o desgaste e as perturbações na saúde das populações. Nele, o aprendiz desmonta o motor e não consegue remontá-lo.

A sociedade enfrenta então a destruição caótica, conflituosa e hostil em que um domina o outro. Pode evoluir como processo totalitário e ideológico alimentado pela hostilidade revangista e pode degenerar em absorção ou esmagamento das entidades separadas.

O “dinamismo entrópico” leva a sociedade à exaustão ou mesmo “suicida”, comparável aos processos psicológicos similares sem resiliência. A revolução/supressora separa sem re-articular; destrói sem reconstruir, desgasta grupos e pessoas sem repor energias. Não faltam, na cultura atual, exemplos de “destruição” e violência subtil. Há uma analogia com a desinstalação de um programa válido no computador para instalar outro, em termos de apagar uma identidade nacional nos cidadãos para lhes impor uma “alienada”<sup>1</sup>. Será que estas fraturas culturais são mais evidentes porque na maioria dos portugueses vigora um interior povoado de outro Portugal?

---

<sup>1</sup> De entre formulações teóricas possíveis temos a desconstrução ou desconstrutivismo de Jacques Derrida, separando, dividindo e fragmentando tudo o que é consistente pela lógica das suas relações. Nikos A. Salíngaros trata este sistema de reprodução de separação como “o vírus Derrida” (Cf. em inglês no jornal *Telos*, nº 126, (2003) 66-82, traduzido por Livia Salomão Piccinini – *Anti-arquitetura e Desconstrução*, Cap. 10. Este autor apresenta esta matriz como código de instruções para desintegrar a ordem e as relações, negando a coerência e reproduzindo-se para destruir por fagocitose qualquer cultura em que se instale.

#### 4. A purificação e reconstrução de identidades

Os conceitos de resiliência no stresse têm aplicação nas exclusões revolucionárias com mais ou menos totalitarismo. Os grupos ostracizados entram em processo descrito pela Psicologia Social de revalorização e reestruturação da sua identidade. Grupos sociais e pessoas recorrem a várias estratégias para reerguerem ou reconstruírem a sua identidade desvalorizada e ameaçada de fora: realçam os próprios valores, acrescentam novos traços, apagam o negativo, etc. A purificação dos seus valores, a redefinição deles, torna-os mais consistentes entre o ser e o fazer.

A Igreja Católica tem sido a instituição mais ameaçada e estigmatizada. Nenhuma outra instituição tem pago a fidelidade à sua identidade com tantos mártires como a Igreja. Nos últimos séculos as perseguições têm-se refinado<sup>2</sup>. Hoje são refinadíssimas e atingem todos os aspetos da sua identidade original e atividades no interior e na área sócio-caritativa e educacional. Este processo de purificação, redefinição e clarificação de identidade revigora os valores permanentes e a fidelidade à sua missão em novos figurinos jurídicos, “fintando” os objetivos dos “matadores” de Igreja<sup>3</sup>.

Os fabricantes de revoluções hostis, por sua vez, entram em frustração nas relações com a Igreja, Clero, Ordens e Congregações, aumentam as hostilidades (nazismo, comunismo, laicismo) ou emendam os extremismos.

A purificação, porém, só resulta quando não há batota nos membros da Igreja Católica<sup>4</sup>. A garantia da purificação no sofrimento é dada por Cristo: «se o grão de trigo não morrer fica só... mas se morrer dará muito fruto» (Jo, 12, 20-33).

#### 5. Supressões e exclusões arbitrárias emendadas...

As “emendas” revolucionárias, davam tema para muitas teses sobre a estupidéz humana e a supressão arbitrária de identidades culturais. Os poderes revolucionários em muitas medidas arbitrárias, inadequadas, injustas e hostis ou mesmo de vingança, justificadas “cientificamente(?)”, após muitos estragos, acabam por ser emendadas, a médio, longo ou longuíssimo prazo. Mais tarde ou mais cedo emen-

<sup>2</sup> Nunca a Igreja Católica teve tantos mártires como no séc. XX. «De acordo com a *World Christian Encyclopedia* (de David Barret; George Kurian; Todd Johnson; Oxford University Press, 2001, 2.ª ed., 2.º vol) desde a morte de Cristo, no ano 33, até ao ano 2000, registaram-se cerca de 70 milhões de mártires. E, segundo apurou esta enciclopédia, só no século XX terão morrido 45 milhões e 400 mil cristãos» (Aura Miguel – *Via sacra com os Mártires do século XX*. Braga: Ajuda à Igreja que Sofre; Editorial Apostolado de Oração, 2005, p. 6).

<sup>3</sup> As figuras jurídicas que as Ordens e Congregações tomaram ao longo da segunda metade do século XIX e à base da Lei de Hintze Ribeiro, 18.04.1901, e as formas clandestinas, ilustram bem esta adaptação.

<sup>4</sup> Não se nega que não apareçam algumas reações violentas de pessoas da Igreja.

dam alguns dos seus erros<sup>5</sup>. Também se “purificam” ou é só cosmética? Com astúcia subtil repõem novas medidas arbitrárias e injustas para acabar com a influência da Igreja Católica, a domesticar e tornar submissa. Nas revoluções secularisto-laicistas da cultura europeia, pós sequelas do maio de 1968, pós-Vaticano II e pós 25 de abril de 1974, o fenómeno é bem observável<sup>6</sup>.

### A Matriz da Cultura Conflito de 1789

Esta matriz separa realidades distintas com identidade própria, suprime-as e interrompe as relações lógicas e identitárias entre elas, criando a “cultura conflito”.

Na história da Igreja, antes de 1789, houve já inúmeras tentativas destas de que não nos iremos ocupar, como por exemplo as “nacionalizações” da Igreja<sup>7</sup>: Protestantes, Galicanas, Regalistas, ou Josefistas. Nos séculos XVI e XVII ainda mantinham uma relação de parceria “amigável” com os soberanos que por outro lado continuavam a contar com a sua colaboração no ensino e na assistência.

O exemplo da Ordem Hospitaleira de S. João de Deus, que desde 1645 aceitou uma “parceria” de colaboração estreita com D. João IV em relação aos Reais Hospitais Militares de Fronteira<sup>8</sup>, funcionou com entendimento e colaboração frutuosa até finais de 1700. Este espírito era comum aos outros países da Europa onde a Ordem estava ativa e às colónias da América Latina e da África e Oriente.

O mesmo se pode aplicar ao ensino em que se multiplicaram as escolas de algumas Ordens Religiosas predominando os Jesuítas. As hostilidades e ruturas começaram no tempo do Marquês de Pombal quando já sopravam os ventos inspiradores da Revolução Francesa (1789). O primeiro e maior sintoma foi precisamente o anti-jesuitismo. Nos séculos XVIII e XIX as revoluções separatistas radicalizam-se nas extinções e, em vez de colaboração e entendimento, iniciam uma época de rutura hostil: submeter a Igreja, pelo menos parcialmente, ao poder régio/republicano e distorcer a sua identidade genuína de ligação jurídica ao Papa, à Igreja universal e ao seu Fundador, Jesus Cristo, Filho de Deus.

<sup>5</sup> No *Revista Única* do Expresso 19.03.11 em artigo *A Primavera dos Povos* de Anabela Natário sobre o alastrar das insurreições por 1848 na Europa, como agora nos países árabes, cita o historiador H. G. Wells: «Uma após outra, falharam todas essas insurreições: o sistema dominante oscilou, rangeu, mas conservou-se de pé». E a seguir a jornalista resume: «França conseguiu o almejado sufrágio universal, mas elegeu um presidente que se transformou no ditador Napoleão III. Os povos italianos ficaram como antes da revolução e Carlos Alberto perdeu o sonho e o trono, morrendo em 1849, exilado em Portugal na cidade do Porto. Pio IX voltou aos estados papais e a Prússia regressou ao absolutismo com o mesmo rei da casa Hohenzollern. Os austríacos viram as suas conquistas liberais desaparecer, apesar de terem obrigado o imperador a abdicar no seu sobrinho Francisco José, de 18 anos, que contribuirá para para o desencadear da Primeira Guerra Mundial com a declaração de guerra à Sérvia, em 1914».

<sup>6</sup> De forma caricatural poderíamos dizer que 80% das medidas são erros e levam 80% do tempo a tentar justificá-las sem conseguirem.

<sup>7</sup> Cf. Manuel Clemente – *A Igreja no tempo: História Breve da Igreja Católica*, 3ª ed. Lisboa: Grifo, 2010, p. 85-88.

<sup>8</sup> Cf. Aires Gameiro – Os frades na saúde: do Antigo Regime à I República. In *Para a história das ordens religiosas e congregações religiosas em Portugal, na Europa e no mundo*. Coord. José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu. Vol. II. Prior Velho: Paulinas, 2014, p. 721-740; Augusto Moutinho Borges – *Reais Hospitais Militares em Portugal, 1640-1834*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2009.

### **1. Traços da cultura conflito**

A Revolução de 14 de julho de 1789 deixou a dupla matriz cultural que se reproduz incessantemente à maneira de um vírus de separação/distinção e de separação/supressão/destruição de entidades culturais e das suas relações e laços. Seus ingredientes e estratégias principais, explícitos e implícitos:

1. Criar e alimentar o conflito sociocultural dicotômico e hostil entre os seus objetivos políticos e os de outras entidades culturais, mormente os da Igreja Católica;
2. Elevar o conflito hostil e irreconciliável a valor cultural dominante e dar-lhe uma roupagem pseudocientífica de organização político-social;

Os objetivos nesta matriz:

- a) Separar e extinguir entidades culturais e instituições ou grupos da Igreja;
- b) Corromper a identidade, as relações e os laços dos corpos culturais não extintos para os submeter e, eventualmente, também os extinguir.
- c) Rejeitar as autonomias de entidades, mesmo até à sua supressão.
- d) Reproduzir indefinidamente a matriz.

A consequência inevitável é em regra a bancarrota.

### **2. Cavar fossos e cortar pontes e relações**

Cavar fossos de separação sociocultural, destruir pontes de religação e entendimento entre entidades culturais torna-se o traço mais característico “cultura conflito hostil”. É próprio das pontes serem distintas das partes a ligar; e serem situadas mais acima das entidades a ligar, condição que a cultura conflito- hostil não tolera. Só uma cultura dicotômica ideológica sem qualquer ponte sobreposta.

Esta matriz separa e nega relações significativas, reduz a capacidade de pensar de forma lógica, produz um pensar fragmentado e fragmenta as pessoas, enfraquece a racionalidade, como ciência de relações dos seres entre si e com o todo. As pessoas investidas de autoridade são “desautorizadas”: os reis decapitados, o papa destronado, “declarada a morte de Deus” (Friedrich Nietzsche, 1844-1900), toda e qualquer autoridade autêntica, com direitos de “autor” anulada. A consequência inevitável é a fragmentação, pulverização e o caos entrópico sociocultural. A exaustão, crises económicas e eventualmente de bancarrota tornam-se uma constante na segunda fase das revoluções divisivas e hostis.

Sem Deus, Religião (com maiúscula), Bíblia, Jesus Cristo, Igreja Católica Universal; e sem teia de relações destas realidades entre si e com os cidadãos, fica o vazio de um Quê, um Quem que seja ponte de entendimento para um país e sua cultura. Estas entidades não vão substituir os poderes impostos ou legalizados, mas estes embora com estatuto ficarão sem autoridade.

Exemplificando na Revolução Francesa:

- Separou da Igreja Católica e extinguiu as Ordens e Congregações Religiosas;
- Separou da Igreja Católica o seu Clero e o Povo Cristão, mudando-lhe a sua identidade, estatuto, e as relações entre a Igreja e o Papa;
- Separou a Igreja Católica do Papa e o Cristianismo de Jesus Cristo enquanto Filho de Deus;

- Separou a Religião Cristã do próprio Deus ao substituí-lo pela Deusa Razão organizando à sua volta pseudo-cultos religiosos.
- Separou a liberdade da responsabilidade distorcendo ambos os conceitos com o pressuposto da inocência natural das pessoas (Jacques Rousseau, 1712-1778).
- Separou da pessoa a integridade moral, branqueando a mentira e a injustiça; o ódio e a vingança desde que ocultos. Um dos avatares desta matriz é a corrupção difusa; o seu contrário é escamoteado.
- Separou a Religião Cristã da Ciência rebaixando a Catedral de Notre Dame a templo da Deusa Razão pretendendo dar base racional científica aos ímpetus revolucionários ateus.

A Igreja Católica em França, em 1790, ficaria apenas nacional, os sacerdotes, párocos funcionários; as Ordens Religiosas e suas instituições de ensino e saúde suprimidas. Os anos de 1793-1794, fase mais trágica da fratura separação/supressão/caos com a imposição do racionalismo ateu, calendário anticristão, entronização da deusa razão na Catedral de Notre-Dame (10 de novembro de 1793), ficaram marcados pelo Regime do Terror (31 de maio de 1793 a 27 de julho de 1794) e as dezenas de milhar de mortes, (1300 só em dois meses<sup>9</sup>). Ao assassinato de um rei absoluto e símbolo institucional, seguiu-se o caos e o tirano Robespierre (1793). Após medidas e contramedidas revolucionárias o Diretório abriu a porta a Napoleão (1799) que arrasa a Europa.

### 3. Consequências para a cultura, o ensino e a saúde

Os resultados da Revolução e das suas consequências imediatas foram desastrosos,<sup>10</sup> deixando a Europa e o seu tecido sociocultural sempre mais rasgado e fragmentado por arbitrariedades e destruições de bens culturais caldeadas por ódios e violências. Impressiona, só dois exemplos, ver como a Revolução vendeu em leilão a Catedral de Macon e a então segunda maior igreja do mundo, em Cluny, e as deixou transformar em pedreiras até de cada uma delas não ficarem mais que dois transeptos desenquadrados.

No século XVI, e um pouco por toda a Europa, os poderes políticos, mais ou menos absolutos, tornaram-se promotores e agentes de cuidados de saúde e ensino em parcerias com a Igreja e as suas instituições. A partir do século XVIII, os poderes políticos de “matriz 1789” começaram a suprimir e expulsar do terreno os agentes da Igreja Católica.

<sup>9</sup> Reflexões sobre a revolução em França, Edmund Burke in <http://www.videeditorial.com.br/dicionario-obras-basicas-da-cultura-ocidental/r-s/reflexoes-sobre-a-revolucao-em-franca-de-edmund-burke.html> [consultado a 26/7/2012].

<sup>10</sup> Vale a pena ler do mesmo Edmund Burke: «Eles encontraram seu castigo no seu próprio sucesso: leis não cumpridas tribunais destituídos; a indústria aniquilada e o comércio se extinguindo; imposto não pagos e, no entanto, o povo empobrecido; a Igreja pilhada sem que o Estado se beneficie com isto; a anarquia civil e militar transformada em constituição do reino; todas as coisas humanas e divinas sacrificadas ao ídolo do crédito público, cuja consequência é a bancarrota nacional; e para coroar tudo isto, o papel moeda emitido por um poder novo, precário e titubeante, os desacreditados papéis de uma fraude empobrecida e de uma rapina reduzida à mendicância, tais notas apresentadas como moeda legal que pode sustentar um império, ao invés das duas grandes espécies reconhecidas que sempre representaram o crédito convencional da humanidade e que desapareceram para se esconderem na terra de onde elas vieram, quando o princípio da propriedade, do qual elas são as criaturas e os representantes, foi sistematicamente destruído».

Na lógica dessa matriz a destruição do património e dos serviços de educação e da saúde foram assumidos como exigência dessa cultura revolucionária<sup>11</sup> de separações/supressões. As instituições de ensino e da saúde das Ordens e Congregações Religiosas da Igreja foram o alvo intermédio necessário para atingir a Igreja Católica, ficando os poderes revolucionários hostis à Igreja mais confortáveis com o monopólio do domínio das consciências dos cidadãos.

Aos Irmãos de S. João de Deus em França foram confiscados cerca de 25 estabelecimentos de saúde e de psiquiatria. Os seus métodos de tratamento modelar no Hospital de Charenton<sup>12</sup>, Paris, inspiraram Phillipe Pinel (1745-1826) a fazer inovações no tratamento dos alienados. Trinta anos após a sua extinção já os irmãos, pelo efeito da resiliência purificadora refaziam a rede de outros estabelecimentos adaptando-se às novas leis por onde a Igreja regressava à cena. Poderiam multiplicar-se os exemplos na área da saúde, do ensino e do património.

#### 4. A “matriz 1789” nas revoluções posteriores

Nas Revoluções Liberais do séc. XIX há muitos ingredientes da matriz descrita: conflito cultural hostil, contra entidades culturais e sua identidade dentro e fora da Igreja. A cultura de rutura hostil, pretensamente científica, produz rasgões análogos “entrópicos” na economia, no património, no ensino e saúde dos cidadãos.

A Revolução do Liberalismo de 1820 ao final do séc. XIX ficou célebre pela sua matriz de cultura-conflito hostil, semelhante à de 1789. A declaração da Religião Católica como Religião de Estado<sup>13</sup> da Carta Constitucional terá concorrido para intensificar os quatro “anti”: jesuitismo, congreganismo, clericalismo e Igreja Católica ligada ao Papa. Em 1834, os dois primeiros anti suprimiram as Ordens e Congregações Religiosas com identidade própria. O Clero da Igreja, querido como “nacional”, ficaria sob a alçada da Monarquia e seria “domesticada” não fosse o clero de identidade celibatária e de submissão ao Papa.

Pode deplorar-se que o liberalismo hostil do séc. XIX não tivesse dado um passo mais decisivo na separação entre o Estado monárquico e a Igreja Católica, que a desamarrasse de submissões ao poder político. O liberalismo, como tantos outros termos utilizados, era, porém, cheio de equívocos e não significava o que dizia.

Assim como na primeira matriz de 1789, também agora na sua versão de 1820-1822-1834, a Igreja Católica, com a sua identidade e diferenças culturais em relação aos outros grupos de cristãos, era o alvo a derrubar ou a absorver, a médio ou longo prazo. As diferenças identitárias de ligação e acatamento ao Papa e de celi-

<sup>11</sup> Liberal, 1820-34, a Soviética de 1917, a Republicana de 1910, a Maoísta (1949-1962) e alguns gestos trespoucados de 25 de abril de 1974, cujas consequências prepararam a gravidade da crise atual.

<sup>12</sup> Ver o relato desse hospital dos Irmãos de S. João de Deus, alvo de um relatório do médico Dr. Regnault de Nov, 1790, pedido pela Assembleia Nacional, e de outro de Esquirol de 1824, em que se diz que o Marquês de Sade foi transferido da prisão da Bastilha para Charenton como alienado para mais tarde, após um período de liberdade, aí voltar e falecer como louco. Cf. Marc Masson – *Soins et assistance prodigués aux aliénés par les Frères de Saint Jean de Dieu dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Thèse de Doctorat. Bordeaux: Université de Bordeaux 2, 1999, p. 31-39.

<sup>13</sup> Carta Constitucional 23.07.1826, dissolvida a 22.02.1828; restaurada em fevereiro de 1844.

bato dos padres católicos, eram estorvo a destruir para se conseguirem os objetivos revolucionários latentes<sup>14</sup>. Com efeito, a matriz de hostilidade e ataque continuado entre os liberais anti-congreganistas e anticlericais e as outras realidades culturais ligadas à Igreja foram uma constante ao longo do séc. XIX.

O que o liberalismo português pretendia era uma Igreja nacional desligada do Papa, uma Igreja desligada do Cristianismo (de Cristo) e um Cristianismo separado da sociedade dos cidadãos em Portugal. Não era a “liberdade” que suscitava resistência na Igreja, era a pouca liberdade que o liberalismo dava à Igreja. Faltou a separação que libertasse a Igreja da tutela do Estado.

O país como que se sentia pressionado a viver duas identidades contraditórias: 1) a identidade da sua fundação, das descobertas marítimas, a identidade cristã de primeira evangelização de meio mundo, ligada à Igreja Católica e ao Papa; e 2) a identidade da “cultura conflito-hostil”: anti-jesuitismo<sup>15</sup>, anti-congreganista, anticlerical, anti-Igreja Católica ligada a Roma. Na impossibilidade desta conciliação e apesar da supressão das Ordens e Congregações Religiosas e do anticlericalismo, o povo português iliterato, no séc. XIX, vai optando pelo desenrasca, pela resistência passiva à mudança do programa identitário imposto; e pelo retraimento no vazio e na fragmentação desgastante. Ao lado do povo, os políticos, enfileirados dum lado e de outro de ideologias hostis, desentendiam-se e destruíam-se em fricções e lutas contínuas que contagiavam de desgaste a economia e a saúde dos cidadãos.

### 5. Consequências para o Ensino e Saúde

Os resultados foram desastrosos. Portugal, pressionado a viver na fratura ideológica da “cultura conflito hostil” foi-se atrasando sempre mais em sair do analfabetismo. As culturas anti-jesuitismo, anticlericais, anti-congreganista, anti-religião católica dos séculos XVIII-XX resultou em desgaste e custos sociais, económicos e custos intangíveis de sofrimento e vidas humanas. Seria desejável que os danos ideológico-revolucionários ligados a violências comesçassem a ser calculados em termos de custos de vidas e sofrimento humano, e em custos económicos. As ideologias da cultura conflito-hostil funcionam em registos próximos de delírios irredutíveis de insanos e só uma quantificação nos custos poderia concorrer para uma pedagogia científica deste síndrome destrutivo.

A lusofonia e a alfabetização tem sofrido custos incalculáveis, em termos de difusão e valores económicos<sup>16</sup>, com as várias extinções e expulsões das Ordens e

<sup>14</sup> Cf. Sampaio Bruno – *A Questão Religiosa*, apud Manuel Clemente – *Portugal e os Portugueses*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p. 30-32.

<sup>15</sup> Os termos não tinham um sentido preciso. Jesuitismo, por exemplo, o termo mais virulento, abrangia um pouco tudo o que fosse alvo hostil do jacobinismo maçónico liberal e aplicava-se de forma confusa e sectária às várias Ordens Religiosas (Cf. João Francisco Marques – *Ordens e sociedade portuguesa entre o liberalismo e a I República*. In *Ordens e Congregações Religiosas no contexto da I República*. Coord. Luis Machado de Abreu; José Eduardo Franco. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 52-53.

<sup>16</sup> Para quando uma disciplina de História e Economia destas áreas que calcule as mais-valias desperdiçadas em lusofonia com as várias expulsões das Congregações religiosas? Cf. Aires Gameiro – Corte observacional do uso da língua portuguesa em Timor-Leste na identidade timorense. In *Actas do Congresso Científico sobre Cooperação no âmbito da Educação entre Portugal e os PALOP: 29 e 30 de Março de 2010*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2011.

Congregações Religiosas que, nos séculos XVII-XX, detinham muito do ensino do português no país e a sua totalidade nas colónias. O ensino, a assistência e saúde em todos os territórios foram afetadas pelas muitas dezenas de instituições da Igreja desmanteladas e distorcidas da sua identidade e não substituídas.

As Misericórdias como tantas outras instituições ligadas à Igreja, após os ciclos de colaboração com os poderes políticos, foram vítimas do pombalismo, das invasões Francesas e do liberalismo laicizante de 1834, a estatização da Misericórdia de Lisboa e, entre outras, das chamadas leis de desamortização de 1881/86.

### **6. A resiliência da Igreja e das suas Instituições**

A resiliência espiritual e cristã pós-stresse, uma constante da vitalidade da Igreja Católica, suscitou logo a partir das relações com a Santa Sé (1841) e da Concordata (1848) até 1910, cerca de meia centena de Ordens e Congregações Religiosas, restauradas ou fundadas de raiz, como associações, num processo de adaptação e purificação<sup>17</sup>. Foram-se instalando à sombra do vazio legal e das leis vigentes de associações de beneficência em Portugal (por exemplo, Lei de Hintze Ribeiro, 1901) e, por vezes, de forma clandestina. O ensino e assistência de crianças e adolescentes, em geral de poucos recursos e pobres; e a assistência aos idosos, doentes e alienados em instituições próprias e nas Misericórdias foram os alvos das suas atividades. A Concordata de 1848 e a Lei de Hintze Ribeiro de 1901<sup>18</sup> podem ser vistas como medidas dos poderes políticos para emendar ou atenuar algumas arbitrariedades injustas de 1834, contra a liberdade dos cidadãos e das instituições da Igreja Católica.

Para a Igreja e Ordens Religiosas são exemplos de vitalidade, purificação e capacidade de adaptação ao possível, e essencial, quando o mais favorável se torna impossível incluindo a dinâmica evangélica do “grão de trigo” que morre para dar fruto.

### **A I República, 1910**

A Separação entre a Igreja e o Estado decretada pela I República<sup>19</sup> constituiu por um lado um caminho de distinção e identidade importante para ambas as partes; e por outro, veio carregada de ambiguidades e contradições: separou para extinguir a diversidade cultural e massificar na indiferenciação a sociedade portuguesa. Após decretar a supressão das Ordens e Congregações Religiosas (Decreto de 8.10.1910) e todas as suas instituições e entidades de ensino e saúde ligadas à Igreja Católica, apoderando-se dos seus meios de ensino e assistência, tentou pela Lei da Separação de 20 de abril de 1911 submeter a Igreja ao Estado privando-a de liberdade e da sua identidade. O liberalismo tentou domesticá-la como Religião do Estado, agora a I República tenta anexá-la como o “seu” organismo de culto até que

<sup>17</sup> Cf. Artur Villares – As Ordens Religiosas em Portugal nos princípios do séc. XX. *Revista de História*, vol. XIII, (1995), p. 200; Artur Villares – *As Congregações Religiosas em Portugal: 1901-1926*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; João Francisco Marques – Ordens e sociedade portuguesa entre o liberalismo e a I República. In *Ordens e Congregações Religiosas no contexto da I República*, p. 39-65.

<sup>18</sup> Estas emendas podem ser vistas dentro das teorias da dissonância cognitiva quando as pseudojustificações dos erros deixam de funcionar.

<sup>19</sup> Cf. *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, de 20 de abril de 1911.



a possa substituir por uma religião republicana laica alternativa (as procissões laicas dos círios?). Neste sentido a separação republicana de 1911 constituiu uma edição agravada da “matriz” republicana de 1789, já descrita.

Privada dos meios culturais e assistenciais dos conventos, mosteiros, colégios, hospícios e hospitais, a Igreja é ainda despojada da sua identidade própria e das associações de religiosos e religiosas (Ordens e Congregações Religiosas já de identidade reduzida com as leis do liberalismo) com a proibição de se dedicar à “instrução, à beneficência” mesmo no ultramar (art.4.º do Decreto de 20.04. 1911).

Subordinou os párocos aos não sacerdotes, e nem crentes (art.26º); suprimiu a distinção entre atos públicos de Igreja e atos de administração do Estado ao suprimir a sua autonomia (art.57º), suprimiu a capacidade de a Igreja ter a propriedade dos edifícios de culto (art.62º)<sup>20</sup>; suprimiu as faculdades de Teologia e de Direito Canónico; suprimiu os feriados religiosos; suprimiu o casamento religioso...

Confiscou à Igreja os bens e valores do culto afastando-a da sua administração para assistência e educação (art.6º) em virtude da separação, sendo a assistência e a educação para o público (art.10º).

As próprias leis eleitorais da I República<sup>21</sup> foram igualmente de retenção e privação do direito eleitoral aos analfabetos e às mulheres.

Todas as instituições da Igreja na área do ensino e da saúde foram abolidas com a extinção das Ordens e Congregações Religiosas e com a Lei da Separação, embora algumas das suas atividades persistissem na clandestinidade.

Telhal<sup>22</sup> e Idanha e mais uma ou duas foram exceções simbólicas na área da saúde apesar da intenção de as cilindrar como as outras instituições. Telhal e Idanha por terem estatutos de Associações de propriedade estrangeira<sup>23</sup>, mas ficaram sob suspeita e vigilância.

A resiliência da Igreja Católica entrava em purificação e revigoração, mas não sem muitas manchas de cobardia de medo e certa apostasia, como acontece nas fases de purificação da fidelidade<sup>24</sup>. Por outro lado de acordo com o princípio: algo do que é suprimido arbitraria e irracionalmente é readmitido mais tarde. Assim algumas medidas arbitrárias e violentas das revoluções com apoios de irracionalidades e insensatez, em que a I República foi fértil, foram emendadas por razões de

<sup>20</sup> Nos artigos 89, 98, 99, 102 o Estado, após suprimir, apropria-se das propriedades de culto e ensino da Igreja e decide que pode emprestar-lhas quando entender, «gratuitamente»!

<sup>21</sup> Decretos-Leis 5 e 20 de abril, 11, 12 e 13 de maio de 1911, e Lei 3 de julho de 1913.

<sup>22</sup> Cf. Aires Gameiro – *Os Frades na Saúde: do Antigo Regime à I República*.

<sup>23</sup> Na *Ilustração Portuguesa*, de 24 de outubro de 1910, lê-se, sob uma foto da visita de Afonso Costa ao Telhal, que o «governo da república mantém provisoriamente hospícios que não seria fácil substituir desde já, conserva escolas onde se pratica a caridade sujeitando-as todavia, à fiscalização directa dos seus delegados que farão cumprir completamente a lei relativa às congregações e estabelecimentos religiosos».

<sup>24</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, 2ª ed. Lisboa: CEHR, 2010, p. 309-318.

ordem/razão/lógica<sup>25</sup>. Um exemplo: o Ministério da Guerra recorreu aos serviços dos Irmãos de S. João de Deus da Casa de Saúde do Telhal em 1917 para lhe assistirem os militares “gaseados” regressados da I Grande Guerra<sup>26</sup>.

A I República, porém, na sua fase mais virulenta, é uma reedição revista e aumentada da matriz de 1789 com todas as ruturas, arbitrariedades e conflitos hostis e desgastantes do tecido social. Matriz não apenas destruidora da diversidade cultural, mas de tal modo irracional, pseudocientífica e entrópica que em breve e apesar da emenda de algumas arbitrariedades nos anos posteriores, produziu uma situação de bancarrota, como a de 1890-92<sup>27</sup>.

### Notas sobre outras revoluções do século XX

A Revolução Soviética de 1917, embora com muitas distinções a fazer, enquadra-se neste ensaio, pelo seu radicalismo ateu de luta contra a religião, na matriz de 1789. O mesmo vale para o Nazismo de Hitler (1934) e outros totalitarismos do século XX. Só alguns exemplos.

O Comunismo soviético, o maoísta e tantos outros regimes comunistas anti-Deus, anti-Religião, anticristianismo, anti-Igrejas cristãs, anti-Igreja Católica e padres católicos, causaram guerras, milhões de mortes, fome e miséria. Passados muitos anos, mais de 70 no caso Comunismo Soviético, as barbaridades arbitrarias pseudocientíficas começaram a ser emendadas. O Maoísmo vai emendando algumas, seguido do Vietnam, Cuba, Camboja, Laos, Birmânia... O Nazismo deu em milhões de mortes, guerra monstruosa, destruição e “caos entrópico”, enquanto o Liberalismo, embriagado da ideologia do progresso para alguns, fez crescer o número dos milhões que vão morrendo à fome.

De mistura com algumas medidas positivas, as arbitrariedades hostis do 25 de abril de 1974, no rescaldo do maio de 1968 e do dito progresso, os vírus daquela cultura e seus tentáculos pela Europa<sup>28</sup>, continuam a infetar a cultura portuguesa atual e a gerar novas ondas de entropismo económico, educacional e sanitário com

<sup>25</sup> Uma hipótese interessante é a da correção dos erros arbitrários contra a espécie humana pela porção dos genes não codantes. Ao contrário dos genes codantes que são programas de reprodução de proteínas para *o aqui e agora*, aqueles são a memória imutável do *histórico e arqueológico da espécie* que não a deixaria mudar a espécie *ao arbítrio dos indivíduos* [Cf. Daniel Serrão – O desafio de envelhecer em Portugal. *Brotéria*. 6:171 (Dez. 2010), p. 445-456]. Haveria então genes biológicos e genes da espécie “socioculturais” para garantir a médio-longo prazo as emendas contra as arremetidas insensatas? Garantiriam estes, à maneira de autosssegurança, os valores permanentes contra intrusos insensatos das culturas de moda, destruidores da espécie?

<sup>26</sup> Cf. Aires Gameiro – Hospitais de Retaguarda na 1.ª Guerra Mundial: Os gaseados e a Casa de Saúde do Telhal, Ordem Hospitaleira de S. João de Deus. Comunicação apresentada no Colóquio da Comissão de História Militar: Lisboa, 16-18 de novembro de 2010.

<sup>27</sup> «Que fazer? Que esperar? Portugal tem atravessado crises igualmente más: mas nelas nunca nos faltaram nem homens de valor e carácter, nem dinheiro ou crédito. Hoje crédito não temos, dinheiro também não – pelo menos o Estado não tem: e homens não os há, ou os raros que há são postos na sombra pela Política. De sorte que esta crise me parece a pior – e sem cura». Eça de Queirós, in *Correspondência* (1891).

<sup>28</sup> Há exceções significativas: a criação da União Europeia, quando por 1950 Jean Monnet, Robert Schuman e De Gaspari levantaram pontes de ligação para uma entidade comum que produzisse aço e carvão sem rivalidades. A Perestroika de Gorbatchov e a queda do muro de Berlim (1989) será outra exceção. Será que o G8 e agora G20 se enquadram em modelo de pontes de entendimento ou é ainda um grupo contra? E a promessa da reforma do sistema bancário mundial contra a corrupção?

a bancarrota no fim da linha.

As revoluções silenciosas mais recentes, igualmente, de matriz anti-Deus, anti-Bíblia, anti-Religião, pro-secularização radical e anti-cultura cristã<sup>29</sup>, têm cultivado o conflito aberto como cultura e vieram desaguar à colossal corrupção mundial e às bancarrotas generalizadas.

### **Resumo e conclusões do ensaio**

Em vez de conclusão este ensaio precisaria de um Congresso. Fica a intenção.

As culturas europeias, a partir do séc. XVIII, apresentam fraturas ideológicas, hostis e irreconciliáveis. Prolongam-se como em cultura-conflito hostil, pretensamente “bem comum” necessário, democrático e científico. Deixámos alguns exemplos não exaustivos para ilustrar esta matriz, herança da Revolução Francesa.

Ao contrário de tantos conflitos violentos anteriores, quais acidentes de percurso, estes pós-Revolução Francesa são matriz dominante. Conflitos hostis e violentos, de base ideológica permanente, organizam-se em políticas de cultura. As lutas “culturais” travam-se entre os defensores do ateísmo e da deusa razão, e os monoteístas; entre ateus, maçons, anárquicos do escárnio e a Igreja Católica e as suas instituições. Cultura de fratura entre diferentes entidades: a anti-cristã e a cristã. Cultiva as dicotomias abrindo fossos em vez de pontes de relações.

Esta cultura-conflito carece de racionalidade científica a nível da explicação do todo sociocultural. E não resiste a uma avaliação económica. Embora o método das ciências duras ou exatas proceda por divisões, análises e medições necessárias como meios de acesso ao científico quantificável das partes e à explicação dos fragmentos, este método e caminho são insuficientes para a compreensão do todo. Compreender os sistemas e as teias de relações do tecido sociocultural e do universo postula o estudo de relações. Após a fase de medidas, separações e análise, os sistemas socioculturais precisam da fase de reordenação, reunificação, para entendimento do todo e para facilitar o funcionamento e colaboração eficiente. Só a busca e promoção de relações ordenadoras e harmónicas do tecido sociocultural evitará o desgaste e o caos irracional no todo.

A cultura-conflito hostil das separações tem optado pelo caos entrópico. Se forem avaliados por custos-benefícios, saúde-sofrimentos causados às populações, esta cultura não é eficiente nem científica. Anula os objetivos éticos da educação e da promoção da saúde das populações, e tem custos económicos-desenvolvimento altíssimos. Como que adota o lema: “em vez de semear e produzir, gaste e lute”.

Suspende a racionalidade e o princípio de causa-efeito, impede o entendimento nas relações revolucionárias e rejeita o contributo da visão do todo e as práticas holísticas da interdisciplinaridade.

Enquanto a cultura de entendimento e colaboração da EU levou à pacificação e ao desenvolvimento, a reprodução posterior da matriz da “cultura-conflito

<sup>29</sup> Por exemplo, vejam como se tenta apagar a identidade da Europa à maneira do Regime de Terror pós 1789: a Comissão Europeia nos 3 milhões das suas agendas para distribuir a alunos e professores com referências a festas de diversas religiões excluiu as datas referentes às festas do Cristianismo, nem mesmo o dia do Natal nem a Páscoa (Cf. Rita Seabra. *A Voz do Domingo*, 27.02.2011).

hostil” está repondo lutas desgastantes e o caos de crises económicas e bancarrotas.

A “cultura-conflito hostil” resume-se a uma doença social e espiritual de grupos e de pessoas. As expressões de ódio, vingança, violência constituem sintomas de perturbação em que a hostilidade reprimida se mistura com paixões de orgulho, mentira e tentativas de supressão e destruição de entidades separadas e diferentes. Induz entre os grupos uma regressão psicológica e um abaixamento do sentido de responsabilidade das pessoas. Em vez de cultivar a diversidade cultural articulada e colaborante, cultiva a separação hostil com consequentes atrasos no desenvolvimento, educação, saúde e bem-estar holístico. Parafraseando Bento XVI, diria, em vez de *Caritas in Veritate* é uma cultura de *Hostilitas in Falsitate*.

### Falta um Maestro

Termino a minha proposta de Congresso com a imagem da sinfonia.

Resulta desta cultura-conflito um “processo entrópico” desagregador e desgastante de cacofonias hostis<sup>30</sup> com reduzida abertura para a re-harmonização e re-sinfonização genuína de cultura colaborante. Onde estão os entendimentos abrangentes? Onde encontrar as grandes praxes de religação quando se prescinde da racionalidade relacional, do princípio de causa-efeito e de relações pós-separações revolucionárias? Não se pensa logicamente em termos de causa e causado, de ativo e passivo, o que dá e o que recebe, o que organiza e o organizado, o ordenador e o ordenado aquele que cria e o que é criado.

Uma sinfonia precisa de um maestro. A “cultura-conflito hostil” pretende funcionar à base de inúmeros maestros nivelados (segundo o modelo de Jean-Jacques Rosseau no contrato social) e, mais problemático, reciprocamente hostis. Só podem resultar cacofonias onde nem harmonia nem sinfonia são possíveis. Maestro é aquele que está em patamar acima de todos na orquestra, com autoridade reconhecida e aceite para ordenar a ação de todos na produção de uma sinfonia de entendimento e colaboração.

O problema parece ser esse: a cultura-conflito hostil excluiu o Princípio, o Organizador, o Maestro credível capaz de pôr a sociedade a colaborar na produção da Sinfonia. Se o Deus Criador é declarado morto, se a sua Autoridade de “Autor” é rejeitada, se é tirada a Palavra ao Juiz, se é acantonado o Logos da racionalidade lógica, se são mortos ou destituídos do poder de reger os Reis e os Presidentes, os seus representantes, se ao Maestro tiram a batuta e é apeado do estrado... quem vai re-harmonizar e re-sinfonizar a cacofonia e pôr ordem no caos desta cultura<sup>31</sup>? Para inteligências e corações com fé em Jesus Cristo acrescento: essas “mortes” anun-

<sup>30</sup> «Kirill reconheceu que o mencionado modelo da “sinfonia” nas relações, elaborado em Bizâncio, é irrealizável no mundo contemporâneo. No entanto, é o espírito dessa “sinfonia” – harmônica combinação de interesses e respeitosa divisão de responsabilidades – o que deve guiar o Estado em democracia e a Igreja na construção de um sistema de relações dirigido ao diálogo e à colaboração». (Adriano Rocucci – Novas sinfonias ortodoxas, in [http://www.miradaglobal.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1046%3Anuevas-sinfonias-ortodoxas&catid=52%3Areligion&Itemid=82&lang=pt](http://www.miradaglobal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1046%3Anuevas-sinfonias-ortodoxas&catid=52%3Areligion&Itemid=82&lang=pt) [consultado a 26/07/2012].

<sup>31</sup> «Não posso ser feliz contra e sem os demais [...] contra a liberdade» (Bento XVI – *Spe Salvi*, n. 30).

ciadas são arbitrárias, irracionais, insensatas, nulas. Já foram “emendadas”, mas a cultura- conflito hostil não sabe, ou ainda não quis saber. Essas entidades estão presentes como terapêutica de todas as culturas<sup>32</sup>. As suas relações no todo esperam reconhecimento e aceitação. São a única cura da “cultura-conflito hostil”. Deus, Jesus Cristo, a sua Igreja Católica, o seu representante o Papa e quaisquer pessoas em comunhão com eles já estão a emendar e reparar os rasgões da “cultura-conflito hostil” anticristã. É uma questão de tempo. Contudo, o joio não será impedido de continuar a crescer até aos fins dos tempos.

---


<sup>32</sup> O tempo de Cristo é a história; a história insere-se na vida de Cristo; a pessoa de Cristo é a norma única definitiva da história; as outras normas da história humana estão subordinadas à norma de Cristo (Cf. Hans Urs Von Balthasar – *Teologia da história*. Lisboa: UCP, 2010, p. 22).



---

## AS MISERICÓRDIAS NO CONGRESSO REPUBLICANO

CÉLIA REIS\*

 <http://orcid.org/0000-0001-6650-2909>

As seculares Misericórdias surgiram e desenvolveram-se num contexto de ligação entre o religioso e o não-religioso. Este carácter manteve-se no Liberalismo, onde, no entanto, houve modificações, entre o esbatimento de muitos encargos pios e uma maior intervenção estatal, fiscalizando as instituições e desapossando-as do seu património, ao mesmo tempo que as obrigava a participar na vida financeira do Estado, como detentoras da dívida pública e sujeitas à sua evolução. Porém, apesar das alterações, estes estabelecimentos mantiveram-se como essenciais na assistência pública, detentores da maior parte dos hospitais.

Neste estudo procura-se analisar a forma como um dos órgãos políticos centrais da República se envolveu com as Misericórdias, refletindo os pontos essenciais que centralizaram a vida destas fundações e o seu desenvolvimento. Pela sua especificidade, não verificaremos os aspetos relativos à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa nem um dos seus elementos característicos, a exploração dos jogos.

A implantação da República foi recebida de formas diferenciadas pelas Misericórdias do país, entre a mudança imediata das pessoas<sup>1</sup> e a manutenção da situação<sup>2</sup>.

Apesar de, no Congresso da República não se encontrar com grande relevância este aspeto, verificamos o interesse da Santa Casa de Barcelos em apresentar as suas congratulações pelo facto<sup>3</sup>.

---

\* Mestre em História do Século XX pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Docente do Ensino Básico e Secundário. Membro do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Caso de Torres Vedras, onde as mesas correspondiam a um dos polos de poder local, pelo que a mudança do regime levou de imediato a um assalto republicano à Misericórdia. Célia Reis – *As Misericórdias entre a Monarquia e a República: o Caso de Torres Vedras*. Comunicação apresentada ao Congresso Histórico Internacional I República e Republicanismo. Lisboa, 2010.

<sup>2</sup> Situações diferenciadas também podem ser verificadas em Maria Antónia Lopes – *As Misericórdias de D. José ao final do século XX*. In *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*. Vol. I: *Fazer a História das Misericórdias*. Coord. José Pedro Paiva. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.

<sup>3</sup> Cf. *Diário da Assembleia Nacional Constituinte (DANC)*, 3-7-1911, p. 3.

As instituições surgiram várias vezes referidas como a estrutura essencial da assistência, integrando duas das suas características particulares e interligadas: a especificidade portuguesa e a generosidade<sup>4</sup>.

As Misericórdias, no seu aspeto tradicional entre o religioso<sup>5</sup> e o não-religioso ocupavam frequentemente uma posição comum a outras instituições dos dois campos: tanto figurando entre os corpos administrativos como entre os estabelecimentos de piedade e beneficência<sup>6</sup>.

Este cariz religioso implicou que as Misericórdias, no conjunto total das instituições de piedade e beneficência, fizessem parte das discussões sobre a Lei de Separação nos seus diferentes aspetos. Um dos mais relevantes prendeu-se com a possibilidade de virem a ser transformadas em culturais, justificada no Parlamento pela sua ligação simultânea ao culto e à função assistencial.

Esta preferência pela utilização das Misericórdias foi repetidamente mostrada aos parlamentares. Entre outros, o autor da Lei de Separação, Afonso Costa, foi peremptório: «Nós tínhamos as Misericórdias, as Ordens Terceiras, as irmandades e confrarias magnificamente dispostas para se encarregarem do culto. Justo era, portanto, que lho confiássemos». Porém, negava as intenções de transformar a hierarquia eclesiástica ou de intervenção no culto: «O que se queria era que o padre funcionasse em relação à Lei da Separação da mesma forma que o capelão duma Misericórdia funcionava em relação a essa Misericórdia»<sup>7</sup>.

Rodrigo Fontinha, oposto às culturais, apresentou, no entanto, a possibilidade de estas fundações terem esse papel. Todavia, confrontado com a preferência do regime por estes estabelecimentos, argumentou pelo facto de os defensores da Lei de Separação não lhe permitirem a integração de um pároco<sup>8</sup>.

Contra toda a ligação entre as Misericórdias e as culturais pronunciou-se Casimiro de Sá: aquelas nunca poderiam ser consideradas antecessoras destas, ao contrário do pretendido pelos defensores da Lei; as Santas Casas nunca tinham tido a seu cargo o culto paroquial e impor-lho seria a perversão dos fins da sua criação. Por outro lado, a situação geográfica também seria impeditiva, por estarem essencialmente nas sedes de concelho. Aliás, após fazer uma breve resenha da sua criação, não deixou de ironizar:

«Causa-me até certa estranheza que tenha por estes estabelecimentos tanta admiração e tam empenhadamente os inculque para corporações culturais o presumido autor do decreto de 20 de Abril, visto não haver dúvidas de que eles se devem à iniciativa e aos sentimentos bemfazejos de reis e de frades!»<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Por exemplo, *Diário da Câmara dos Deputados (DCD)*, 28-6-1914, p. 23, *Diário do Senado (DS)*, 1-8-1924, p. 8.

<sup>5</sup> Casimiro de Sá, aquando da discussão da Lei de Separação, em 1914, fazendo o longo historial do Cristianismo lembrou que este tinha fundado as Santas Casas. *DCD*, 29-6-1914, p. 65.

<sup>6</sup> Por exemplo, *DANC*, 26-6-1911, p. 8.

<sup>7</sup> *DCD*, 10-3-1914, p. 12.

<sup>8</sup> Cf. *DCD*, 11-3-1914, p. 17.

<sup>9</sup> *DCD*, 29-6-1914, p. 24.



As discussões em torno deste tema revelam, de facto, duas visões das Misericórdias: uma que as continuava a ligar essencialmente à dinâmica religiosa, outra que pretendia que se tivessem modificado através de uma apropriação muito laica, mesmo republicano-maçónica<sup>10</sup>. Todavia, carecendo-se ainda de estudos monográficos, parece que a evolução terá sido diferenciada, revelando grande heterogeneidade entre as muitas instituições do país.

De qualquer forma, foi este assunto que justificou que o Ministro da Justiça apresentasse uma proposta para prorrogação dos prazos limite para alteração dos estatutos, em abril de 1912, destinada a regulamentar e esclarecer aspetos que colocassem quaisquer entraves à execução da Lei de Separação, mas também para mostrar a urgência da organização das culturais até ao final desse ano, para concessão gratuita das igrejas, móveis e alfaías para o culto. Esta prorrogação deveria ocorrer até 30 de junho, aplicada às corporações que ainda não tinham cumprido as instruções do Ministério da Justiça de 11 de novembro de 1911. Mas esta moção incluía igualmente aspetos relativos a pensões de padres e foi esta a questão que levantou polémica. Já o Ministro da Justiça (Correia de Lemos) afirmou no Senado que em causa estavam as irmandades e misericórdias que tinham a seu cargo o sustento de pobres e doentes e que, tendo-se esquecido de pedir atempadamente a aprovação dos estatutos, precisavam deles para receber os juros das inscrições<sup>11</sup>.

Para além de outras questões religiosas, um dos objetivos capitais da legislação era a diminuição dos montantes gastos no culto, que ficaria reduzido ao máximo de um terço das despesas, aplicando o resto na sua ação beneficente. Os seus apoiantes justificaram a reforma pelos seus efeitos na assistência<sup>12</sup>.

A aprovação não se mostrou consensual. Foi o caso de Casimiro de Sá, para quem a verba de dois terços para assistência era exagerada<sup>13</sup>.

O limite do valor destinado ao culto não era matéria despicienda porque implicava algo mais profundo do que a simples repartição de verbas: tratava-se das disposições dos doadores de muitos dos bens das Misericórdias e das consequências motivadas por posições políticas, religiosas, ou mesmo simplesmente contra a precariedade a que ficava sujeita uma instituição a que a história secular atribuíra um aspeto de perenidade.

Várias foram as menções a este facto. Entre outros, Casimiro de Sá, em 1912, evidenciou o que se passava no seu concelho, onde uma confraria vira diminuir os seus rendimentos em cerca de um terço porque muitos irmãos tinham deixado de pagar as anuidades, devido à nova forma de aplicação dos proventos; ficara assim prejudicado o respetivo hospital. Noutros casos encontravam-se os encargos prove-nientes da vontade dos que já tinham morrido, ou dos que por testamento se pre-

<sup>10</sup> Sobre este aspeto veja-se João Seabra – *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: A Lei de Separação de 1911*. Cascais: Príncipe, 2009; Luís Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e Conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Alfragide: Publicações D. Quixote, 2011.

<sup>11</sup> Cf. DCD, 17-4-1912, p. 3; 8-5-1912, p. 10-11; 9-5-1912, p. 9-10; 22-5-1912, p. 6 e 8; DS, 9-7-1912, p. 4-7.

<sup>12</sup> Veja-se, por exemplo, o senador Artur Costa, DS, 28-12-1911, p. 8.

<sup>13</sup> Cf. DCD, 9-5-1912, p. 7-8.

paravam para beneficiar uma confraria e que desistiam do mesmo ao «verem que o Estado, numa hora em que se proclama a descentralização, se intromete em demasiada na administração destas corporações, eminentemente populares e genuinamente portuguesas». Aliás, apresentou o próprio exemplo de um seu conhecido, que revogara o testamento depois de ter visto uma comissão administrativa substituir a mesa eleita de uma Misericórdia. Por estas razões, como contraposição às disposições da Lei de Separação, este deputado propôs que antes de se ordenar a reforma dos estatutos se procedesse a um inquérito que permitisse conhecer os proveitos das corporações, quais os que tinham aplicações determinadas por disposições testamentárias ou outros diplomas legais e quais as suas despesas burocráticas anuais<sup>14</sup>.

Esta primeira fase da mudança confrontou nitidamente os que pretendiam que as Misericórdias pudessem usufruir da sua liberdade de disposição de verbas para culto e os parlamentares preocupados em impedir que o dinheiro das Misericórdias se destinasse a este fim. Neste sentido, Alexandre de Barros considerou que não estava em causa a necessidade de apoio a estas instituições, mas sim o que considerava um inconveniente, o dinheiro «desperdiçado», pois via que «o Estado é que indiretamente não pode estar a concorrer com dinheiro para a sustentação do culto das Misericórdias»<sup>15</sup>.

Esta questão ganhou nova dinâmica na década de 20, com a presença de católicos e monárquicos no Parlamento e com as muitas referências à crise então vivida pelas Misericórdias. Paulo Cancela de Abreu tornou-se então um dos principais paladinos das mudanças. Mantendo a ideia de que a Lei de Separação e os seus limites implicavam uma redução de legados, suportou continuamente a sua pretensão a uma modificação como uma das soluções para a crise vivida. Em março de 1922, mostrou ser necessário revogar o artigo 32.º daquela Lei e a sua posterior alteração, que continuavam a impedir que as instituições de piedade aplicassem a fins culturais uma quantia superior a um terço dos bens que para isso lhes tinham sido concedidos, o que continuava a desviar testamentos ou doações destes estabelecimentos<sup>16</sup>. Apesar de o seu projeto nunca chegar a ser discutido, manteve-se irreduzível nas suas posições e propostas, chegando, em 1924, a requerer novamente a supressão de alguns artigos da Lei de Separação, entre os quais o que limitava os encargos culturais ou pios a 30 anos, que considerou limitativos «da liberdade do pensamento» e do Código Civil<sup>17</sup>. Mas, como ele próprio previa, não conseguiu a aprovação da Câmara<sup>18</sup>.

Também Dinis da Fonseca tratou da matéria no projeto que enviou para a mesa e que pretendia modificar a situação das Misericórdias, mantendo igualmente a defesa pela tradição jurídica e pela vontade dos mortos, pois fora «a atmosfera de desconfiança criada contra o Estado, que levou vários instituidores a rasgar os

<sup>14</sup> Cf. DCD, 9-5-1912, p. 8-9.

<sup>15</sup> DCD, 28-2-1913, p. 16.

<sup>16</sup> Cf. DCD, 8-3-1922, p. 12.

<sup>17</sup> Cf. DCD, 29-7-1924, p. 7-8.

<sup>18</sup> Cf. DCD, 4-8-1924, p. 8.

testamentos que continham disposições a favor de misericórdias»<sup>19</sup>. Já o senador Tomás de Vilhena referiu-se à «fobia religiosa e com o que se tem feito a respeito de legados pios»<sup>20</sup>.

Outro aspeto por vezes aflorado foi o que se relacionou com o pessoal religioso, cuja proibição fizera aumentar as despesas. Em 1917, esse ponto constava de uma proposta de adicionais em Setúbal<sup>21</sup>.

Dinis da Fonseca, ao apresentar o seu projeto sobre Misericórdias, em 1922, integrou igualmente a questão na sua relação com o acréscimo de custos e de defesa da humanidade do serviço, pela disponibilidade das freiras em oposição ao caráter mercenário das enfermeiras que, muitas vezes, ainda eram «comborças dos próprios médicos»<sup>22</sup>.

O campo religioso trouxe também a posição de muitas das Misericórdias ao Parlamento pela sua participação nas numerosas representações sobre alterações à Lei de Separação e, em 1926, sobre atribuição da personalidade jurídica à Igreja. Porém, as atas das duas Câmaras não nos permitem uma análise mais aprofundada.

Incorporadas nas restantes associações com ligações religiosas, o património das Misericórdias integrou-se no projeto de lei de 1914 relativo a reclamações sobre bens inventariados, cuja discussão mostrou a necessidade de separar os bens do Estado dos das corporações administrativas<sup>23</sup>. Posteriormente, uma outra proposta de lei dirigiu-se à restituição dos bens arrolados às irmandades, confrarias, misericórdias ou outras associações de assistência, beneficência ou piedade, dissolvidas ou extintas<sup>24</sup>.

Para além do património religioso, foram sobretudo os aspetos profanos que se relevaram nas discussões parlamentares. Deste modo, tendo a Lei de Separação possibilitado a utilização de bens que tinham sido sagrados pelas Santas Casas, o deputado Amorim de Carvalho apresentou um projeto- lei para se extinguir oficialmente a Confraria das Almas da Vila da Pesqueira, transferindo todos os bens móveis e imóveis para a Misericórdia da mesma vila<sup>25</sup>.

O senador Torcato Luís de Magalhães propôs que bens arrolados em Alijó, em consequência da mesma legislação, passassem para a Misericórdia local, para serem usados na sustentação do hospital. Apesar da apresentação da proposta ter sido feita em agosto de 1919, o parecer da Comissão de Assuntos Culturais do Senado só foi discutido em março de 1921. A perspetiva, no entanto, revela a perceção coeva da assistência estatal, onde a questão hospitalar perdia relevo face a outras preocupações: segundo este parecer, a Lei destinava a aplicação desses bens arrolados a diversos fins, dos quais o deste projeto se encontrava apenas em terceira

<sup>19</sup> DCD, 17-3-1922. p. 4-7.

<sup>20</sup> DS, 28-6-1923, p. 7. Também se pode ver a sua posição em DS, 21-8-1924, p. 9.

<sup>21</sup> Cf. DS, 9-5-1917, p. 4-6.

<sup>22</sup> DCD, 17-3-1922. p. 4-7.

<sup>23</sup> Cf. DCD, 24-6-1914, p. 21; 29-6-1914, p. 110; DS, 4-12-1914, p. 17-18; 12-1-1915, p. 10-12.

<sup>24</sup> Cf. DCD, 11-1-1915, p. 28; 27-5-1915, p. 5; 2-7-1915, p. 10-11; 31-7-1915, p. 26; DS, 24-8-1915, p. 4-8.

<sup>25</sup> Cf. DCD, 5-6-1913, p. 5; 9-6-1913, p. 13.

posição, depois da obra de proteção de menores e pagamento de pensões; ora, considerando que se desconhecia se os rendimentos daqueles bens no concelho excediam as despesas com tutorias e pensões, não se poderia permitir outra aplicação. Outra causa para a rejeição da proposta encontrava-se na mudança que a mesma implicava: o Estado não se podia separar de parte do seu património em favor de uma instituição particular – mesmo que esta tivesse individualidade jurídica e fins beneficentes – quando ele próprio se encontrava com dificuldades relativamente aos seus próprios serviços assistenciais. Por estas razões, rejeitou-se a proposta<sup>26</sup>.

Mas as integrações podiam estender-se a outros bens, como em Sintra, onde se analisou a possibilidade de uma parte da taxa de ingresso nos palácios reverter para a Santa Casa<sup>27</sup>.

A questão do património das próprias Misericórdias também figurou entre os assuntos tratados. Uma das principais preocupações prendeu-se com a sua má administração. Assim, José de Sequeira inquiriu o Ministro do Trabalho sobre as condições de arrendamento da igreja da Misericórdia de Portalegre, atendendo ao seu valor artístico, levando-o mesmo a comprometer-se em verificar o que se passava sobre esse monumento<sup>28</sup>. De carácter diferente era a situação de Santo Tirso, onde a Misericórdia tinha contrato de arrendamento com o Estado relativo a umas quintas, mas com rendas desatualizadas. O projeto de Silva Matos propunha a atualização<sup>29</sup>.

O aspeto das desamortizações colocou-se de duas formas, o das realizações de acordo com a lei e as exceções.

No primeiro caso, em 1924, o deputado António Correia protestou contra a forma como foram à praça prédios da Misericórdia de Abrantes<sup>30</sup>.

O aspeto mais relevante foi, no entanto, o do pedido de isenção da lei. Foram várias as solicitações na primeira fase, essencialmente ligadas à construção de hospitais, ou para venda de prédios da Misericórdia a outras instituições, ou para que se custeassem as suas próprias construções. Assim aconteceu com a da Praia da Vitória, a de Grândola ou a de Arraiolos<sup>31</sup>.

Mas a crise exigiu a alteração das regras, sendo então votadas várias isenções de desamortização porque esta imposição traria grandes perdas para as Misericórdias – e mesmo para o Estado, que deixaria de poder cobrar todas as contribuições que poderia fazer noutras circunstâncias<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Cf. *DS*, 5-8-1919, p. 2, 5; 11-8-1919, p. 2; 12-8-1919, p. 6; 3-3-1921, p. 2; 10-3-1921, p. 6-9.

<sup>27</sup> Cf. *DCD*, 1-6-1912, p. 12; 3-6-1912, p. 14; 5-6-1912, p. 19-20; *DS*, 18-6-1912, p. 8.

<sup>28</sup> Cf. *DS*, 7-6-1922, p. 2-4.

<sup>29</sup> Cf. *DCD*, 2-6-1922, p. 29; 20-12-1922, p. 5; 24-4-1923, p. 28; 17-3-1924, p. 10.

<sup>30</sup> Cf. *DCD*, 18-1-1924, p. 26.

<sup>31</sup> Cf. *DS*, 27-5-1913, p. 5, 9; 12-3-1914, p. 2; 17-3-1914, p. 3; 2-4-1914, p. 3-4; 1-7-1925, p. 10-11.

<sup>32</sup> Casos de Seia, *DS*, 2-5-1922, p. 3-4; 4-5-1922, p. 3; 5-5-1922, p. 3; 6-6-1922, p. 14-17; Castelo de Vide, *DCD*, 26-1-1923, p. 7-8; Arraiolos, *DCD*, 29-5-1924; p. 3, *DS*, 6-11-1923, p. 2; 9-11-1923, p. 2.

Em Ovar, em 1923, permitiu-se o adiamento da desamortização por quinze anos, para instalação da creche Asilo-Escola da Anadia<sup>33</sup>.

Um dos aspetos igualmente presente no Parlamento republicano foi o da administração das Misericórdias, tendo-se em atenção alguns pontos da sua regulamentação e o seu funcionamento. O primeiro caso ligou-se essencialmente à discussão do Código Administrativo, tratando-se da aprovação dos seus orçamentos e contas, das reclamações sobre eleições, do pessoal, ou dos atos em geral<sup>34</sup>. Uma questão importante prendeu-se com a supervisão das Misericórdias, sobretudo colocada pelo Porto, pretendendo uma situação excecional que ultrapassasse instituições movidas pelas paixões políticas<sup>35</sup>. Analisaram-se igualmente outros aspetos, como o transporte de doentes para o hospital de S. José<sup>36</sup>.

A alteração política, a mudança de estatutos e a demora na aprovação do Código Administrativo foram razões que se colocaram em 1914 a propósito das eleições das Misericórdias. Em causa estava, de imediato, a dissolução das comissões que, tal como acontecera com muitas outras corporações, tinham sido extintas, mesmo que contra a sua vontade<sup>37</sup>. No entanto, o deputado Aresta Branco quis saber quais eram as razões<sup>38</sup>. No mesmo ano de 1913, o Ministro da Interior informou que tinham mandado fazer eleições nas Misericórdias, porque se tinha de ir normalizando as diversas instituições<sup>39</sup>. Todavia, o processo não foi seguido. Em fevereiro de 1914, Francisco Luís Tavares mostrou o que considerou uma anormalidade nesta administração: tendo-se realizado eleições para Câmaras Municipais e Juntas Gerais, não se tinha feito o mesmo para as Santas Casas, que continuavam geridas por comissões nomeadas pelos governadores civis, em muitos casos «porventura por conveniências partidárias»<sup>40</sup>.

Para além das situações gerais, os membros do Parlamento republicano interessaram-se, por vezes, pelos acontecimentos específicos de Misericórdias do país, frequentemente também envolvidas em questões políticas. Uma das mais prementes relacionava-se com as relações entre as autoridades administrativas e os mesários, as quais também interferiam nas acumulações de cargos, nos processos eleitorais, nas dissoluções de mesas, etc. Citem-se os casos de Torres Vedras, Santa-

<sup>33</sup> Cf. DCD, 29-1-1923, p. 9-11; 23-5-1923, p. 3; 5-6-1923, p. 25; 19-6-1923, p. 11; 18-2-1924, p. 28; DS, 7-7-1917, p. 5-6; 9-3-1922, p. 3; 10-3-1922, p. 3; 28-3-1922, p. 3. Veja-se também Lei n.º 742, 20-7-1917.

<sup>34</sup> Sobretudo DCD, 19-4-1912, p. 12; 21-6-1912, p. 14-15; 26-11-1912, p. 11; 28-11-1912, p. 12; 7-1-1913, p. 6, 8; 20-2-1913, p. 8-10; DS, 19-6-1913, p. 22-23, 35, 44; 17-6-1914, p. 25; 25-6-1914, p. 49; 27-6-1914, p. 25; 11-8-1919, p. 20.

<sup>35</sup> Cf. DCD, 9-5-1912, p. 15; 10-5-1912, p. 15; 28-11-1912, p. 14; 28-12-1912, p. 14; 7-1-1913, p. 6; 25-3-1913, p. 19.

<sup>36</sup> Cf. DCD, 18-5-1912, p. 16; 28-6-1914, p. 50-51; DS, 19-6-1913, p. 32.

<sup>37</sup> Cf. DCD, 4-4-1913, p. 8. Esta disposição estava de acordo com o *Código Administrativo* de 1896.

<sup>38</sup> Cf. DCD, 14-3-1913, p. 14.

<sup>39</sup> Cf. DCD, 19-6-1913, p. 5.

<sup>40</sup> DCD, 18-2-1914, p. 6; 6-9-1915, p. 5.

rém, Alvito, Barcelos, Arcos de Valdevez, Monção, Viseu e Santa Comba Dão, Vila Franca do Campo ou Vidigueira<sup>41</sup>.

Outras vezes, os parlamentares preocuparam-se com os processos internos, como as sindicâncias feitas em Cabeço de Vide ou Merceana<sup>42</sup>. Também era assunto o mau cumprimento das obrigações, como aconteceu com o médico da Azinhaga<sup>43</sup>.

Sem conhecermos a situação adequadamente, é possível que algumas Misericórdias já se dedicassem então ao ensino, pois em 1914 sabemos que a da Figueira da Foz tinha construído um jardim-escola, que agora se propunha ceder à Associação de Escolas Móveis e Jardins-Escola João de Deus<sup>44</sup>.

Tema comum a todas as Misericórdias era igualmente o das farmácias. Em 1912, uma proposta, entre outros aspetos, interditava-lhes a venda de remédios ao público<sup>45</sup>, o que fez movimentar muitas associações em protesto, porque a farmácia era garantia de poder continuar a dispor dos medicamentos: Coimbra, Guarda, Torres Vedras<sup>46</sup>, etc. O protesto foi também apresentado por alguns deputados<sup>47</sup>.

Desde os seus alvares que as Misericórdias se caracterizavam pelo auxílio aos pobres. Alterando-se significativamente o seu funcionamento com os séculos de história, este aspeto manteve-se como um dos mais significativos e que foi referido por vários congressistas. Entre outras declarações, em 1913, aquando da discussão da atribuição de uma pensão ao irmão de Latino Coelho, o senador Silva Barreto afirmou que o necessitado, que anteriormente tinha o caldo dado à porta dos conventos, agora, «no regime da Democracia, tem as Misericórdias, que os alberga e lhes suaviza ou procura suavizar os infortúnios»<sup>48</sup>. Também Marques Loureiro, (que participara no Congresso das Misericórdias) disse a propósito da proposta para cobrir os défices:

«Creio que os diferentes lados da Câmara não têm senão que seguir neste caso uma política, que é manter-nos todos em frente das Misericórdias, reconhecendo quanto a sua acção de benemerência tem poupado ao Estado larguíssimos dispêndios, visto que são instituições de carácter privado...»<sup>49</sup>.

Constituindo tão importante base assistencial, as Misericórdias foram igualmente referidas nos projetos de construção de casas económicas, possibilitando-se-lhes, à semelhança de outras instituições, a disposição de um quinto do seu património para esse fim<sup>50</sup>.

<sup>41</sup> Cf. DCD, 12-5-1913, p. 12; 25-2-1913, p. 5-6; 4-3-1914, p. 23; 13-3-1914, p. 11; 19-8-1915, p. 17; DS, 8-12-1920, p. 3-4; 6-5-1914, p. 6-7; 9-12-1920, p. 3-4; 14-12-1920, p. 6; 16-1-1925, p. 12-13; 15-7-1925, p. 3, 4.

<sup>42</sup> Cf. DCD, 7-8-1911, p. 15; 14-11-1911, p. 3, 20; 20-3-1914, p. 63; 24-3-1914, p. 28, 30-31.

<sup>43</sup> Cf. DCD, 9-6-1913 p. 15-16.

<sup>44</sup> Cf. DCD, 30-6-1914, p. 18.

<sup>45</sup> Cf. DCD, 12-7-1915, p. 5-7; 8-5-1912, p. 5-6.

<sup>46</sup> Cf. DCD, 31-7-1915, p. 3; 4-8-1915, p. 3; 4-9-1915, p. 8.

<sup>47</sup> Cf. DCD, 15-7-1915, p. 7; 4-8-1915, p. 9.

<sup>48</sup> DS, 9-1-1913, p. 10.

<sup>49</sup> DCD, 12-6-1924, p. 5.

<sup>50</sup> Cf. DCD, 26-2-1914, p. 9; 29-7-1914, p. 7, 52.

A assistência hospitalar assumia essencial importância pelo facto de o Estado apenas suportar os encargos com este serviço em Lisboa, no hospital de S. José. O próprio Ministério reconhecia o facto histórico como proveitoso, embora a sua proposta de reorganização dos hospitais de Lisboa o levasse a contemplar a possibilidade de vir a providenciar no sentido de se criarem estabelecimentos concelhios se estes se mostrassem mais necessários, de forma a auxiliar «a obra de desaccumulação dos doentes na capital». No entanto, tratava-se apenas de um apoio central, uma vez que seriam as instituições locais, como as Câmaras Municipais, Misericórdias ou outras, a responsabilizarem-se pelos mesmos<sup>51</sup>.

A falta de intervenção estatal nos hospitais espalhados pelo país constituiu também um dos motivos que se repetiram entre os parlamentares. Entre outras contestações, o senador Jacinto Nunes afirmou perentoriamente em 1919: «Na Assistência é tudo para Lisboa. Vejo que todo o país paga para a capital», uma vez que, «apesar dos imensos recursos de que dispõem, no Hospital de S. José e Anexos», todos os doentes da província que tivessem de procurar esses serviços ficavam sob a responsabilidade de pagamento pelo provedor da Misericórdia ou presidente da Câmara Municipal; pelo contrário, indo algum doente dos serviços centrais para qualquer misericórdia de província, ficaria sob a responsabilidade desta<sup>52</sup>.

Em 1923, quando se discutiu o Orçamento do Ministério do Trabalho, o senador Tomás de Vilhena mostrou como os hospitais estavam mais abandonados do que nunca, não podendo garantir a convalescença dos doentes. Além disso, numa situação de grande crise, os estabelecimentos de província viam-se na contingência de recusar a maior parte dos doentes, tanto mais que muitos recursos tinham deixado de ser dados às Misericórdias pela «fobia religiosa»<sup>53</sup>.

Se era notada a discriminação entre a capital e o resto do país, ela sentia-se especialmente em relação ao Porto, cujos serviços, que congregavam a assistência de toda a zona Norte, também se mantinham a cargo da Misericórdia. Ao longo de toda a República muitas foram as insistências neste tema. No entanto, apesar de conseguir algumas situações excepcionais, como a continuação da administração do Hospital Conde de Ferreira<sup>54</sup> ou a integração do seu hospital na Faculdade de Medicina<sup>55</sup>, não obteve outras vantagens que reclamava<sup>56</sup>.

O próprio Ministério considerava-a especial, o que se manifestou particularmente com a crise do pós-guerra, quando apresentou propostas específicas para ela. No entanto, o momento era de tantas dificuldades a nível geral que muitos parlamentares rejeitaram a situação de exceção<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Cf. DCD, 28-6-1914, p. 36.

<sup>52</sup> Cf. DS, 22-8-1919, p. 6-7.

<sup>53</sup> DS, 28-6-1923, p. 7.

<sup>54</sup> Cf. DS, 2-7-1912; p. 2; DCD, 12-5-1913, p. 19.

<sup>55</sup> Cf. DCD, 8-5-1912, p. 3.

<sup>56</sup> Por exemplo, DCD, 28-6-1912, p. 52-53.

<sup>57</sup> Cf. DCD, 29-8-1921, p. 8-9; 2-9-1921, p. 7; 1-9-1921, p. 6-13, entre outros.

Aliás, é de notar que Pereira Osório usou mesmo argumentos de outro teor para mostrar o seu desagrado por esta preferência: evidenciou o seu caráter pouco republicano – «não tem aquele cunho republicano que deviam ter e, por não terem êsse cunho republicano, dão-se casos que são realmente de lamentar» –, ou, pelo menos, a ação muito católica da Misericórdia do Porto, que restringia a assistência aos dias santos de guarda:

«Ora veja, Sr. Presidente, o espírito que preside à administração dum estabelecimento desta ordem.

Esta Mesa administrativa para regular as suas despesas não tem mais do que consultar o *Flos Sanctorum* e escolher 50 ou 100 santos da sua predileção, fazendo anunciar que nesses dias nem há doentes, nem remédios!

Deixe-me V. Exa. dizer que quem encontra assim um meio de reduzir as despesas não tem direito a que se lhe de tudo com prejuízo daquelas instituições que pondo acima de tudo os superiores interesses da humanidade, exercem permanentemente a assistência, sem distinção entre dias santos, dos que o não são, que será tudo quanto quiserem, menos boa religião»<sup>58</sup>.

Se a Misericórdia do Porto tinha uma dimensão especial, o facto de os outros estabelecimentos serem essenciais na prestação dos cuidados de saúde levou a que outras vozes se levantassem contra condições específicas, perspetivando medidas generalizadas. Foi o caso de Sousa Câmara: devia-se «legislar duma forma mais larga, porque deve abranger todos»<sup>59</sup>. Mas a primeira fase da história da relação deste Congresso com estas instituições correspondeu especialmente a uma presença de pedidos individuais, embora alguns assuntos fossem comuns.

Assim, foi reclamada a isenção de direitos aduaneiros e de quaisquer impostos sobre o material e instrumentos cirúrgicos ou outros aparelhos a importar do estrangeiro. Estiveram neste caso Viseu, Ponta Delgada e a Figueira da Foz<sup>60</sup>.

Mais corrente foi, no entanto, a solicitação de condições para a construção de hospitais. Por exemplo, em 1912, tratou-se da entrega de um terreno para o de Sintra<sup>61</sup>, enquanto para Braga a proposta se destinou ao levantamento de fundos para nova edificação<sup>62</sup>; em 1915, pretendeu-se autorizar a Câmara Municipal de Chaves a contrair empréstimo para comprar o edifício do hospital e o transferir para outro local<sup>63</sup>; em Tentúgal projetou-se, em 1922, a cedência do edifício do convento do Carmo à Misericórdia, para ser adaptado definitivamente a hospital, uma vez que já aí funcionava provisoriamente<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> DS 21-6-1922, p. 18.

<sup>59</sup> DS, 13-3-1912, p. 9.

<sup>60</sup> Cf. (Viseu) DCD, 10-7-1912, p. 5, 22; (Ponta Delgada) DS, 3-8-1923, p. 2; 4-8-1923, p. 11; 9-8-1922, p. 7-8; 12-8-1922, p. 42; 22-2-1923, p. 20; 2-8-1923, p. 10-11; 3-8-1923, p. 32; (Figueira da Foz) DCD, 5-8-1924, p. 25; 7-8-1924, p. 4.

<sup>61</sup> Cf. DCD, 22-5-1912, p. 3; 20-12-1912, p. 8; 3-1-1913, p. 11; 11-3-1913, p. 22-23; DS, 12-3-1913, p. 2; 3-4-1913, p. 2; 10-4-1913, p. 5-6; 26-3-1914, p. 29.

<sup>62</sup> Cf. DCD, 1-7-1912, p. 6; 3-7-1912, p. 3; 3-3-1913, p. 22.

<sup>63</sup> Cf. DCD, 9-8-1915, p. 12; DS, 30-8-1915, p. 47.

<sup>64</sup> Cf. DS, 16-3-1922, p. 2; 13-3-1912, p. 8-9; 10-7-1922, p. 13-14; 13-7-1922, p. 2. DCD, 15-3-1922.



Outro aspeto referiu-se à dispensa de pagamento de contribuição de registo para compra de imóveis<sup>65</sup> e à concessão do regime de expropriação para utilidade pública se houvesse recusa em vendê-los<sup>66</sup>.

No campo dos pedidos de ajuda individuais, a primeira fase correspondeu à solicitação de apoios financeiros. Uma das formas encontrava-se na captação de contribuições. No Funchal, em 1912, foi aprovado o pedido para que dedução de 1% dos impostos camarários arrecadados pela Alfândega local, a ser mensalmente entregue à comissão administrativa do Hospital da Santa Casa da Misericórdia a troco do cuidado com os pobres do distrito, num paralelo entre o que se passava em Lisboa com o hospital de S. José<sup>67</sup>. Bastante mais tarde, em 1922-23, num momento de profunda crise, o projeto, também autorizado, foi para «criação do adicional de dois por cento sobre todos os impostos cobrados pela Alfândega do Funchal»<sup>68</sup>. Para Setúbal, depois da receção de um subsídio, permitiu-se o aumento da taxa adicional aplicada *ad valorem* sobre as mercadorias exportadas pela delegação aduaneira, exceto nos vinhos<sup>69</sup>. Em Lagos requereu-se igualmente a cobrança de percentagem das mercadorias expedidas pela respetiva delegação aduaneira<sup>70</sup>. Em 1926, Ílhavo solicitou o aproveitamento do exclusivo da exploração de transporte em barco entre a Gafanha da Nazaré e a Costa Nova<sup>71</sup>.

Na realidade, a cobrança de adicionais com vista aos hospitais não constituía uma novidade. A sua aplicação pelas Câmaras Municipais estava mesmo prevista na legislação<sup>72</sup> e, em Torres Vedras, num período de grandes dificuldades, uma parte destinou-se ao serviço hospitalar prestado pela Misericórdia<sup>73</sup>. Mas a publicação da lei do imposto *ad valorem*, em 1920, levou a Misericórdia de Évora a solicitar a sua extensão, de modo a que as municipalidades ficassem obrigadas a destinar uma percentagem do mesmo aos estabelecimentos que mantivessem hospitais<sup>74</sup>. Esta modalidade de ajuda tornou-se, de facto, uma das mais salientadas pelas Misericórdias, ganhando relevo no Congresso das Misericórdias, onde constituiu um dos principais pontos.

Os subsídios constituíam outra forma de apoio e foram vários os pedidos. Assim sucedeu com o Porto que, pela situação atrás referida, captava preocupações mesmo de governantes como Afonso Costa, que alvitrou autorização para que a Mi-

<sup>65</sup> Cf. DCD, 3-8-1915, p. 8-10.

<sup>66</sup> Cf. DS, 13-3-1912, p. 8.

<sup>67</sup> Cf. DCD, 6-7-1912, p. 15; DS, 8-7-1912, p. 2.

<sup>68</sup> DCD, 22-1-1923, p. 7-8,20; 21-8-1922, p. 4.

<sup>69</sup> Cf. DS, 26-7-1920, p. 3.

<sup>70</sup> Cf. DCD, 23-6-1917, p. 5.

<sup>71</sup> Cf. DCD, 12-1-1926, p. 4, 28; 19-1-1926, p. 31; 8-2-1926 p. 28; 25-3-1926, p. 26; 19-4-1926, p. 38.

<sup>72</sup> Lei n.º 88, de 7 de agosto de 1913, que determinava que as Câmaras Municipais votassem as percentagens adicionais às contribuições directas do Estado.

<sup>73</sup> Cf. Célia Reis – *As Misericórdias entre a Monarquia e a República*.

<sup>74</sup> Cf. DCD, 8-11-1920, p. 4.

sericórdia levantasse um empréstimo na Caixa Geral de Depósitos<sup>75</sup>. Depois disso continuaram a ser apresentadas outras propostas para reforço da ajuda<sup>76</sup>.

Várias outras instituições também requereram subsídios: Setúbal, Leiria, Covilhã, Torres Vedras, Horta<sup>77</sup>, etc.

A guerra e as dificuldades provenientes da enorme carestia que provocou e que se prolongaram nos tempos seguintes aumentaram as solicitações. No entanto, foram também estas circunstâncias que começaram a modificar as relações das Misericórdias com o poder parlamentar, no sentido de deixarem de se apresentar isoladas para constarem como um conjunto. Deste modo, quando se propôs para a instituição de Évora um subsídio mensal enquanto durasse a crise económica, a comissão de finanças do Senado rejeitou: reconhecendo a sua necessidade, «Dá-se, porém, a circunstância manifestamente deplorável de, nas circunstâncias em que se encontra a Misericórdia de Évora, se não ainda em circunstâncias mais angustiosas, se encontrarem todas as demais misericórdias do país»; como tal, pela impossibilidade de a todos ajudar, os senadores consideraram perigoso abrir este precedente<sup>78</sup>.

A partir de agora, com efeito, assistiu-se a um apoio mais generalizado. Logo em 1917, pelo decreto n.º 3.422, de 5 de outubro, foi criado um subsídio de 100.000\$ mensais, dos quais metade se destinava à Provedoria da Assistência de Lisboa, podendo o restante ser aplicado pelo Ministério no melhoramento ou instituição de outro serviço de beneficência pública ou assistência, entre outros aspetos aqui menos importantes. Depois manteve-se esta forma de socorro. Mas quando, no verão de 1919, o Ministério do Trabalho apresentou uma proposta de lei que permitisse prorrogar o subsídio<sup>79</sup>, a Comissão de Finanças foi mais longe, aceitando a necessidade de apoiar os organismos de forma generalizada<sup>80</sup>.

Este aspeto interessava sobremaneira às Misericórdias, cada vez mais ligadas a apoios estatais considerados imprescindíveis.

A proposta, aprovada na Câmara dos Deputados a 20 de agosto e no Senado no dia 22 de agosto de 1919, veio dar origem à Lei n.º 870, publicada a 8 de setembro. No entanto, logo de seguida surgiu novo projeto de lei para alteração desta norma por questões burocráticas<sup>81</sup>.

Continuou a crise geral e a necessidade de apoio, pois como dizia José Domingos dos Santos, Ministro do Trabalho, «se não olharmos para esse e outros pontos relativos à assistência pública, veremos fechar quasi todos os hospitais em Portugal»<sup>82</sup>. Deste modo, no final de junho de 1920 foi analisado o parecer da co-

<sup>75</sup> Cf. DCD, 29-4-1913, p. 8.

<sup>76</sup> Cf. DCD, 29-8-1921, p. 8-9; 2-9-1921, p. 7; 1-9-1921, p. 6-13.

<sup>77</sup> (Setúbal) DCD, 6-6-1912, p. 3; 28-6-1912, p. 56-57; (Leiria) 4-7-1912, p. 4; (Covilhã) 27-6-1913, p. 31; (Torres Vedras) 09-5-1916, p. 13; (Horta) 17-3-1924, p. 10.

<sup>78</sup> Cf. DS, 17-4-1917, p. 19-21.

<sup>79</sup> Cf. DS, 22-8-1919, p. 5.

<sup>80</sup> Cf. DCD, 20-8-1919, p. 8-10.

<sup>81</sup> Cf. DS, 9-9-1919, p. 17.

<sup>82</sup> DS, 8-12-1920, p. 4.

missão de saúde e assistência sobre a proposta de lei daquele ministério para manter este subsídio. Não havia total concordância relativamente ao plano ministerial limitado a períodos anuais, não se prevendo para breve o fim da crise. Portanto, reconhecendo que as diversas instituições beneficentes do país precisavam do subsídio do Estado para poderem prestar os benefícios da assistência mais indispensáveis, conviria estabelecer um subsídio certo, de carácter permanente. Foi então proposto um apoio por tempo indeterminado, com uma distribuição de 492.000\$ por todas as instituições (dispondo mesmo as verbas para cada uma). Seguiu-se larga discussão, com cada um dos deputados pretendendo aumentar os montantes para os seus próprios círculos<sup>83</sup>.

Este aspeto tornou-se uma constante. Quando Vasco Borges, Ministro do Trabalho, protestou contra o facto de a Comissão do Senado ter reduzido a parcela que ele próprio destinava ao Porto, considerando-a essencial, assistiu-se igualmente a larga discussão entre os senadores, cada um pretendendo ver reconhecidos os direitos das instituições das suas localidades e, num aspeto mais alargado, que a crise era geral e como tal tinha de ser tratada, sem exceções mesmo para a Misericórdia portuense<sup>84</sup>.

O problema das instituições era reconhecido pelos governantes que, no entanto, assumiam as dificuldades em socorrê-las. Como afirmava o Ministro do Trabalho (Lima Duque), em 1921, a propósito da necessidade do Estado abrir um crédito especial para conceder subsídios às instituições<sup>85</sup>:

«Devo dizer que votarei talvez contra minha vontade e contra aquilo que penso, relativamente à maneira de acudir às misericórdias, pedindo este crédito para cobrir o déficit dessas instituições.

Não é este o processo de resolver o problema, porque o Estado não pode suportar estas constantes sangrias, que, até, podem ser um estímulo para a má administração desses estabelecimentos, visto confiarem em que o Estado lhes vai com certeza cobrir os seus deficits».<sup>86</sup>

A criação do Instituto de Seguros Sociais Obrigatórios, pelo decreto de maio de 1919, implicou também uma alteração de financiamento, enquadrada no início da década de 1920: a contribuição proveniente das sociedades anónimas e por cotas e destinada à assistência pública<sup>87</sup>. Porém, a sua aplicação atrasou-se e foi já o Ministro Vasco Borges a pedir, em março de 1922, urgência na discussão do parecer sobre o mesmo, considerando a situação de «extrema miséria» das Misericórdias<sup>88</sup>. Na discussão que se seguiu, o Ministro reconheceu que o Estado não podia subsidiar, como necessário, a causa da Assistência<sup>89</sup>. Posteriormente, aquando da discussão do Orçamento dos Seguros Sociais Obrigatórios para 1922, o mesmo

<sup>83</sup> Cf. *DCD*, 30-6-1920, p. 8-31.

<sup>84</sup> Cf. *DS*, 21-6-1922, p. 10-25.

<sup>85</sup> Cf. *DCD* 27-1-1921, p. 19, *DS*, 30-6-1922, p. 16.

<sup>86</sup> *DCD*, 1-9-1921, p. 12.

<sup>87</sup> Cf. *DCD*, 8-3-1922, p. 7-18.

<sup>88</sup> Cf. *DCD*, 08-03-1922, p. 6.

<sup>89</sup> Cf. *DCD*, 8-3-1922, p. 7ss.

governante considerou que a próxima aplicação desta lei levaria a dispor de 3.700 contos destinados às misericórdias, hospitais e casas de assistência; segundo os seus cálculos, permitiria o pagamento dos défices das Santas Casas e restariam «ainda 600 contos para desenvolver a assistência pública em Portugal»<sup>90</sup>.

No entanto, passando a fazer-se esta cobrança, nem por isso minoraram as dificuldades, nem o Estado pagou regularmente os duodécimos devidos. Vasco Borges, por exemplo, em 1923, acusou os governantes de desviarem os montantes cobrados aos bancos para outros fins. Em resposta, Álvaro de Castro, Presidente do Ministério, afirmou que as queixas eram comuns a todos os institutos.

«As Misericórdias têm recebido os seus duodécimos atrasados como toda a gente, tem-os recebido atrasados e há-de continuar a recebê-los atrasados, afirmo isto com absoluta clareza e, ainda felizmente que os recebem atrasados porque, se o Estado continuar a ter a vida tal como está, nem os atrasados nem nada»<sup>91</sup>.

No ano seguinte continuou com a mesma justificação, atribuindo aos deputados a resolução para que o Estado passasse a ter meios financeiros<sup>92</sup>.

Apesar disso, a falta de pagamento dos duodécimos integrou veemente as discussões<sup>93</sup>, alargando-se à relação entre as Misericórdias e o Instituto de Seguros Sociais Obrigatórios (com «a sua parasitagem») e obrigando mesmo Álvaro de Castro a explicar que as receitas consignadas ao Instituto não eram suficientes para cobrir as suas despesas, tendo o Estado de contribuir com um subsídio<sup>94</sup>.

Mas, mais do que estes expedientes, colocavam-se basicamente duas visões sobre as possíveis soluções: a que temos visto, constituída pelo recurso a formas de compensar financeiramente as instituições mantendo-se a situação existente, ou a alteração desta, enquadrando as Misericórdias numa nova ordem. Esta última foi tenazmente defendida pelo deputado Dinis da Fonseca, na esteira da análise também feita por Salazar – que se tinha pronunciado enquanto provedor da Misericórdia de Coimbra<sup>95</sup>. Para além dos aspetos religiosos que analisámos atrás, implicando a receção de legados pios e a possibilidade de regressar ao aproveitamento de pessoal religioso, Dinis da Fonseca apresentou, em março de 1922, um projeto de lei sobre a crise que as Misericórdias atravessavam e que justificou com problemas estritamente financeiros, derivados da desamortização e contraentrega de títulos com garantia de valor, mas que «pela desvalorização monetária devida quase exclusivamente ao aumento da circulação fiduciária... ficou diminuído cerca de 10 vezes.». A solução passava pela suspensão das leis sobre propriedades como a foros, e pela «substituição do consolidado interno de 2,1 por um consolidado ouro, des-

<sup>90</sup> DS, 21-6-1922, p. 11.

<sup>91</sup> DCD, 21-2-1924, p. 21-22.

<sup>92</sup> Cf. DCD, 17-3-1924, p. 6-9. Veja-se também DS, 29-2-1924, p. 28.

<sup>93</sup> Por exemplo, DCD, 17-3-1924, p. 6-9.

<sup>94</sup> Cf. DCD, 17-3-1924, p. 6-9.

<sup>95</sup> Veja-se, por outros, Maria Antónia Lopes – As Misericórdias de D. José ao final do século XX; Carlos Dinis da Fonseca – *História e Actualidade das Misericórdias*. Mem Martins: Inquérito, 1996.

tinado unicamente às instituições de beneficência»<sup>96</sup>. Este seu projeto, no entanto, arrastou-se, não havendo sequer qualquer parecer sobre ele<sup>97</sup>.

Considerando que um dos problemas se relacionava com a desvalorização, este foi também um tema focado algumas vezes na década de 1920. Por exemplo, Álvaro de Castro, contrário ao aumento da circulação fiduciária, afirmou em 1924, enquanto presidente do Ministério:

«Se eu aumentasse a circulação fiduciária, indirectamente contribuí para um maior agravamento da situação em que se encontram as Misericórdias, porque todos os estabelecimentos que têm papéis de crédito ressentem-se justamente do facto de o Estado lhes não pagar o que equivaleria ao que lhes pagava em moeda forte. Bastaria que o Estado lhes pagasse em moeda valorizada para que as suas circunstâncias fossem desafogadas»<sup>98</sup>.

Para além das propostas, os governantes mantinham a ideia de que era necessário legislar relativamente às Misericórdias – mas as medidas tardavam.

Em 1924 ocorreu uma circunstância excecional, pois o Congresso das Misericórdias, realizado nesse ano, correspondeu a um momento que se apresentava decisivo até para os próprios Parlamentares, que o consideravam propiciador de análise e proposta. Tanto mais que alguns desses tribunos também participaram na mesma reunião, como o senador João Camoesas ou os deputados Marques Loureiro e Carvalho da Silva. Assim, ele passou, então, a ser o momento do corte, o da resolução que deveria partir das propostas das próprias instituições.

O deputado Pires Monteiro, relator da proposta orçamental do Ministério do Trabalho, propôs de imediato uma saudação ao Congresso das Misericórdias. A felicitação foi apoiada, sem que, no entanto, a questão deixasse de ter tido uma ponta de política: a referência ao «futuro da República» inviabilizou o apoio de Carvalho da Silva à proposta<sup>99</sup>.

A questão colocou-se quando se tratou da proposta de aumento das rendas pagas pelo Estado à Misericórdia de Santo Tirso. Adiou-se a deliberação esperando-se uma solução mais geral, abrangendo todas as instituições em detrimento de particularismos<sup>100</sup>. Foi, no entanto, necessário esperar pela representação do Congresso, que só chegou à Câmara dos Deputados a 24 de março de 1924<sup>101</sup>.

Um dos problemas mais prementes era o dos défices existentes e que deviam ser resolvidos até final do ano. Tinha vários apoios, incluindo os do Presidente do Ministério e Ministro das Finanças, Álvaro de Castro<sup>102</sup>. Mas também com re-

paros dos que há tempos vinham a propor medidas mais profundas, como Paulo

<sup>96</sup> DCD, 17-3-1922, p. 1, 4-7.

<sup>97</sup> Ainda em 1924 este deputado se lamentava pelo facto. DCD, 17-3-1924, p. 6-9; 10-7-1924, p. 8.

<sup>98</sup> DCD, 17-3-1924, p. 6-9; Veja-se também DCD, 8, 12 e 15 de maio 1924.

<sup>99</sup> Cf. DCD, 17-3-1924, p. 6-9.

<sup>100</sup> Cf. DCD, 19-3-1924, p. 14-15.

<sup>101</sup> Cf. DCD, 24-3-1924, p. 4; 26-3-1924, p. 4; 31-3-1924, p. 11-12; 29-2-1924, p. 3.

<sup>102</sup> Cf. DCD, 9-4-1924, p. 7-8, 21.

Cancela de Abreu<sup>103</sup>.

A discussão sobre esta e outras resoluções atrasou-se, de modo que alguns deputados chegaram a chamar a atenção para o facto<sup>104</sup>. Foi só em junho que se iniciou o debate, acabando por se aprovar o projeto para liquidação dos deficits das Misericórdias até ao final do ano<sup>105</sup>.

Posteriormente surgiu um novo projeto (a partir da Comissão de Previdência Social), que autorizava a cobrança de adicionais aos impostos em cada concelho, como fora solicitado pelo Congresso; teria, no entanto, de ser a respetiva Misericórdia a requerer o lançamento, se tivesse a seu cargo organismos de assistência<sup>106</sup>.

O debate que se seguiu incidiu sobre a cobrança destes adicionais, sobre os concelhos em que recaíam e que deles beneficiavam, etc. Todavia, a solução não era consensual, antes rejeitada por alguns parlamentares. Mais uma vez, os grupos Católico e Monárquico se mostraram contra, pois os seus projetos eram, como vimos, mais vastos e de outro âmbito<sup>107</sup>. Paulo Cancela de Abreu chegou mesmo a considerar que esta resolução sobre adicionais se destinava a evitar que se tocasse na Lei de Separação<sup>108</sup>. Outra era a argumentação de Dinis da Fonseca:

«Este artigo tal como está redigido é a ruína moral das Misericórdias porque os 10 por cento sôbre as contribuições gerais do Estado é um adicional pedido pelas Misericórdias, é o odioso que sôbre elas vai cair, e os próprios que baterem às suas portas já não irão receber uma esmola mas uma parte de uma contribuição que ajudaram a pagar. Toda a beleza das tradições das Misericórdias desaparece com este artigo 1.º»<sup>109</sup>.

A sua proposta ia agora no sentido de as Misericórdias e outras instituições com encargos de hospitalização ou asilagem receberem, durante crise económica, um apoio diferenciado do Estado<sup>110</sup>.

Outras eram as argumentações de Álvaro de Castro para se opor à votação de adicionais:

«Como se compreende que se faça na Câmara um largo debate sôbre os adicionais destinados a aumentar os vencimentos dos funcionários públicos e se discuta com rapidez o adicional de 10 por cento sôbre todas as contribuições destinado às Misericórdias?»<sup>111</sup>.

Velhinho Correia apresentou uma forma de ver que passa pela dicotomia entre o público e o privado:

«Por esta forma, parece-me que vamos contribuir para o desinteresse completo, por parte da

<sup>103</sup> Cf. *DCD*, 10-4-1924, p. 4.

<sup>104</sup> Por exemplo, *DCD*, 28-5-1924, p. 23; 11-6-1924, p. 7.

<sup>105</sup> Cf. *DCD*, 12-6-1924, p. 5.

<sup>106</sup> Cf. *DCD*, 8-7-1924, p. 11.

<sup>107</sup> Cf. *DCD*, 8-7-1924, p. 13; 10-7-1924, p. 4.

<sup>108</sup> Cf. *DCD*, 29-7-1924, p. 8.

<sup>109</sup> *DCD*, 10-7-1924, p. 8.

<sup>110</sup> Cf. *DCD*, 11-7-1924, p. 4-8.

<sup>111</sup> *DCD*, 10-7-1924, p. 22.

população de todo o país, da vida desses organismos de assistência, que passariam, por aquele processo, a viverem única e exclusivamente da protecção do Estado. [...] isto é a negação de toda a administração financeira de qualquer estabelecimento ou individualidade, e visto que há a certeza que se pode gastar indefinidamente, porque o Estado cobrirá todas as despesas. Isto é o contrário do que estabelece o nosso regime tributário»<sup>112</sup>.

Mas a proposta acabou por ser aprovada<sup>113</sup> e traduzida na nova legislação<sup>114</sup>, não obstante algumas Misericórdias recusarem a sua execução<sup>115</sup>.

A presença das Misericórdias entre os trabalhos parlamentares da República ocorreu notoriamente em duas fases. Na área financeira, a guerra e a crise que provocou constituíram um corte, que levou a que a aparência isolada, particularizada, das instituições passasse a uma temática coletiva, com resoluções que tinham de ser tomadas para o conjunto dos estabelecimentos. A questão religiosa verificou-se com maior incidência na primeira fase, com as alterações revolucionárias que também as abrangeram. Depois disso passou a ser essencialmente mantida pela minoria monárquica e católica, como sendo essencial num momento de grandes dificuldades.

Para além destes assuntos, as Misericórdias continuaram a constar como imprescindíveis na assistência prestada no país, e foi assim que os parlamentares republicanos as reconheceram.

---

<sup>112</sup> DCD, 15-7-1924, p. 7.

<sup>113</sup> Cf. DS, 21-8-1924.

<sup>114</sup> Cf. Lei n.º 1667, de 8-12-1924, que autorizava o lançamento de adicional de 5% nas contribuições gerais do Estado.

<sup>115</sup> Cf. DCD, 15-7-1924, p. 3.





---

## A ASSISTÊNCIA PÚBLICA E A SEPARAÇÃO. NOVOS MODELOS, PRÁTICAS ANTIGAS

DAVID OLIVEIRA RICARDO PEREIRA\*

### 1. Introdução: assistência e beneficência nas vésperas da I República

Nesta abordagem às questões em torno da assistência e beneficência pública e privada no contexto da aplicação da Lei de Separação do Estado das Igrejas, pelo Decreto de 20 de abril de 1911, a análise a realizar clarifica-se conhecendo o seu enquadramento institucional e político na Monarquia Constitucional. De facto, a situação que Portugal conhecia nas vésperas da Revolução de 5 de outubro de 1910 era descrita sumariamente desta forma pelo então enfermeiro-mor do Hospital Real de São José e Anexos, José Curry da Câmara Cabral:

«Não ha em Portugal uma lei geral de assistencia publica e de beneficencia que ponha em convergência e em collaboração os diversos ramos d' estes serviços, de sua natureza complexos.

A intervenção do Estado no exercicio da beneficencia publica e da assistencia é essencialmente de protecção aos estabelecimentos de caridade e de fiscalização das suas contas. Ha estabelecimentos que são do Estado e são por elle sustentados por fundos proprios ou por iniciativa particular, e recebem alguns subsidios do Governo.

Em todos esses estabelecimentos são recebidos, a titulo de pobreza, doentes, invalidos, orfãos, crianças, etc. O socorro domiciliario dado pelo Governo é pequeno; as misericórdias prestam-no em mais largas proporções e tambem a caridade particular, mas é insufficiente para reduzir, na proporção desejavel, o numero dos pobres internados nos varios institutos.

A assistencia domiciliaria não está regulamentada, e em especial a assistencia medica nos domicilios é um ramo de serviço que ainda não foi criado.

Cada um dos estabelecimentos tem o seu estatuto e o seu regulamento privativo e vive em estado de independencia a respeito dos outros, faltando assim a reciproca colaboração e convergencia para o fim commum. Em projecto existe a lei organica, que ha de vir a remediar todos os males resultantes da sua falta, e de onde deriva uma sobrecarga para os hospitaes»<sup>1</sup>.

Neste caso a sua análise procurava centrar a ação hospitalar no contexto da regulamentação da assistência e beneficência públicas, mas é uma aceção bem elucidativa da ausência de uma regulamentação geral de alcance alargado. De facto, as primeiras tentativas de intervenção do Estado em matéria de assistência globalmente considerada iniciaram-se após a vitória liberal na Guerra Civil (1828-1834),

---

\* Doutor em História Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa. Membro do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> José Curry da Câmara Cabral – Assistência pública e Hospitalização. In *Notas sobre Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional; Exposição Nacional do Rio de Janeiro em 1908, Secção Portuguesa, 1908, p. 629-630.

logo em 1835, com a criação do Conselho Geral da Beneficência por Decreto de 6 de abril desse ano, onde se reconhece a necessidade de proteger os indigentes. Na saúde e higiene pública foram dados alguns passos prévios na melhoria da sua situação antes da institucionalização do regime republicano: em 1836 foi instituído o Conselho de Saúde Pública e a rede de delegados (nos distritos), subdelegados (nos municípios) e regedores (nas paróquias) de Saúde dependentes daquele órgão. Em 1851, o Hospital de S. José foi retirado da tutela da Misericórdia de Lisboa sendo atribuído à tutela pública, à imagem do que já acontecia com os Hospitais da Universidade de Coimbra. O Decreto de 22 de junho de 1870 centralizou os serviços hospitalares e atribuiu-lhes valências sanitárias, de vacinação e de ensino médico. No domínio da saúde e higiene pública mencionem-se ainda os Decretos de 4 e 28 de dezembro de 1899 que, respetivamente, criaram a Direção-Geral de Saúde e Beneficência Pública sob tutela do Ministério do Reino e o Instituto Central de Higiene. Associado a estas instituições foi criado um fundo de beneficência pública no sentido de combater o flagelo social que era a tuberculose e foi criada a Assistência Nacional aos Tuberculosos, financiada pelo Estado. Cabia-lhe o financiamento da rede hospitalar, cobrindo as despesas com os indigentes através dos municípios, já que todos os outros cidadãos arcavam com todas as despesas nos hospitais.

A situação neste setor em 1910 apresentava 243 unidades hospitalares no país, sendo a grande maioria da responsabilidade da Igreja e das Misericórdias. Porém, cabia ao Estado a administração das unidades mais modernas e bem apetrechadas como o Hospital Real de São José e Anexos, que até 1910 contava oito unidades hospitalares em Lisboa (Hospital de São José, Hospital de São Lázaro, Hospital de Rilhafoles, Hospital do Desterro, Hospital D. Estefânia, Hospital de Arroios, Hospital do Rego, Hospital de Santa Marta). Completavam esta tutela direta os Institutos Bacteriológico “Câmara Pestana”, Central de Higiene, Oftalmológico e a Escola de Medicina Tropical em Lisboa, para além de seis estabelecimentos no Porto e os Hospitais da Universidade de Coimbra. A grande maioria das unidades do país só com muita benevolência podia designar-se de hospital, uma vez que correspondia mais a um dispensário ou posto clínico mal equipado, com um quadro clínico diminuto e prestando cuidados de má qualidade. Serviam sobretudo os pobres e indigentes, uma vez que as restantes camadas populacionais recorriam à medicina privada, sempre que podiam arcar com as suas despesas.

Até à implantação da República em 1910 são também dignas de registo nesta área, a inclusão das políticas da assistência pública na dependência direta da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino em 1868 e a criação do Conselho Superior de Beneficência Pública e a Repartição da Beneficência destinados a organizar a assistência domiciliária e aos alienados<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. Maria de Lourdes Akola Meira do Carmo Neto – Assistência Pública. In *Dicionário de História de Portugal*. Vol. I. Coord. Joel Serrão. Porto: Livraria Figueirinhas, 1992, p. 235; Maria Alice Marques Almeida – *A Primeira República Portuguesa e o Estado Providência*. Tese de Mestrado em Sistemas Sócio-Organizacionais da Actividade Económica apresentada ao Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 1997, p. 69-71.

Neste caso o seu enquadramento ficava a cargo da Direção-Geral de Saúde e Beneficência Pública, reformulada após o Decreto de 4 de dezembro de 1899, tutelando uma Repartição de Saúde e a já citada Repartição de Beneficência. Através deste organismo, o Estado acompanhava a direção das misericórdias e dos seus hospitais ou dispensários, da Casa Pia de Lisboa e dos recolhimentos. Desde a Monarquia Constitucional, portanto, as separações entre as tutelas da saúde e higiene pública, por um lado, e as da assistência e beneficência, por outro, ficaram asseguradas através do modelo de subordinação pública e de acompanhamento às instituições do foro privado.

Este retrato sintético acerca da realidade relativa à assistência e beneficência no final da Monarquia Constitucional é-nos corroborado por diversos elementos referentes a diferentes setores que lhe estavam associados: por um lado, a questão relativa ao crescimento das populações internadas ou usufruindo dos serviços prestados pelas instituições e os custos relativos a essa realidade. O Estado, no enquadramento jurídico e constitucional de dever assegurar os socorros públicos aos súbditos comprovadamente merecedores desse socorro, mantinha esse serviço através de diversas instituições. Mas a estas mantinham-se também associados os problemas quanto à atenuação da gravidade da miséria social percecionada pelos mais diversos autores coevos. Diversas providências foram sendo tomadas, sobretudo após a reforma do Hospital Real de São José e Anexos em 1901, no sentido de aliviar a procura nacional das suas instalações em Lisboa por todos os doentes no país, mesmo no caso de indigentes internados em instituições dependentes das misericórdias.

Na verdade, na vigência do Decreto de 6 de agosto de 1892, todas as câmaras municipais de Portugal continental deviam contribuir com um valor fixo para o custeamento das despesas dos doentes desses municípios oriundos e enviados para o Hospital Real de São José e Anexos, alterando nessa perspetiva o que estatuiu o Alvará de 18 de novembro de 1825, diverso em relação a esse aspeto. Procurando obviar à crescente acumulação de doentes provenientes de fora de Lisboa no Hospital, os municípios e as misericórdias locais seriam também responsáveis pelo pagamento das despesas excedentes a esse valor anual<sup>3</sup>. Este modelo desagradou grandemente a vários dos enfermeiros-mores e diretores do Hospital de São José e Anexos, como Curry Cabral que afirmava que o «alargamento da area hospitalar tem a experiencia demonstrado exuberantemente que, por si só, não influe na resolução do problema. Ao sucessivo alargamento feito atravez dos tempos nunca correspondeu diminuição na densidade da população enferma, tal é sempre a affluencia de pretendentes á admissão»<sup>4</sup>. Esse problema levou a que fossem tomadas medidas que evitassem a desnecessária afluência de doentes aos hospitais, como

<sup>3</sup> Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Hospital de São José, liv. 9410, fl. 20v-21. Officio do Ministerio do Reino communicando que pelo Decreto de 6 d' agosto [de 1892] ultimo são as camaras municipaes obrigadas a contribuir annualmente para o hospital com uma certa quota e, alem da importancia de despesas feitas no hospital com doentes pobres excedente á quota annual.

<sup>4</sup> José Curry da Câmara Cabral – *O Hospital Real de S. José e Annexos: desde 7 de janeiro de 1901 até 5 de outubro de 1910*. Lisboa: Typographia A Editora Limitada, 1915, p. 248.

no caso concreto do Asilo de Mendicidade de Lisboa, ordenando o diretor-geral de Administração Política e Civil que só os que padecessem de doença contagiosa fossem admitidos, mas mediante um sistema que permitisse que um mesmo doente fosse transferido dos hospitais para as instalações do Asilo sempre que o seu estado de convalescença o permitisse. No entanto, se no caso dos doentes do Asilo o seu regresso à proveniência era obrigatório, indicava-se que o doente anteriormente internado no Hospital Real de São José e Anexos já não regressasse à sua precedência<sup>5</sup>. O enfermeiro-mor do Hospital Real de São José e Anexos, Curry Cabral, chegou mesmo a trabalhar num projeto de lei que intencionava realizar o cadastro em Portugal de todas as regiões do país ao nível das instituições de beneficência e dos recursos disponíveis para identificar os doentes considerados pobres e com direito a acolhimento hospitalar fora da sua região de proveniência. O próprio ministro do Reino, Hintze Ribeiro, apoiou esse trabalho entre 1902 e 1903, mas este nunca chegou sequer a ser discutido em sessão parlamentar<sup>6</sup>. Desta forma, as receitas hospitalares mantiveram-se deficitárias no pagamento devido por parte dos municípios e a situação de acumulação de doentes não se resolveu, mesmo com a tomada de medidas que procuravam impedir a reentrada de doentes considerados incuráveis nas instalações hospitalares sem a existência de doença considerada nova<sup>7</sup>.

Exatamente com a mesma dificuldade em atender às solicitações estava, por exemplo, nesse período, a Sociedade Protetora das Cozinhas Económicas de Lisboa, entidade formada com fins caritativos e presidida pela duquesa de Palmela, Maria Luísa de Sousa Holstein Beck. Inserida no ideal do filantropismo oitocentista vigente, compunha-se de várias cozinhas económicas que forneciam refeições com baixo preço à população de mais reduzidos recursos, funcionando seis estabelecimentos em Lisboa em 1906: Prazeres – cozinha económica n.º 1, desde 1893; Anjos – cozinha económica n.º 2, desde 1894; Alcântara – cozinha económica n.º 3, desde 1895; Xabregas – cozinha económica n.º 4, desde 1896; Ribeira Velha – cozinha económica n.º 5, desde 1897; Rua de São Bento – cozinha económica n.º 6, desde 1906. Definidas como instituições que pretendiam atender à população que não possuía uma condição de pobreza que lhe permitisse aceder a refeições gratuitas, garantidas pela beneficência pública, as cozinhas económicas eram administradas por vários elementos que figuraram nos elencos ministeriais e nas vereações da Câmara Municipal de Lisboa, contando-se diversos membros da aristocracia entre os seus membros. As suas fontes de financiamento eram organizadas através de espetáculos, sendo o capital inicial oriundo da doação pessoal da duquesa de Palmela, a que se juntaram contribuições da família real e do município de Lisboa. O serviço era assegurado pelas irmãs hospitalaeras portuguesas. Como é afirmado no relatório da Direção relativo à gerência de 1904:

<sup>5</sup> Cf. ANTT, Hospital de São José, liv. 9410, fl. 36-36v, Offício do Ministerio do Reino respeitando aos doentes do Asylo de Mendicidade de Lisboa, para que sejam tratados ali, quando não sejam atacados de moléstia contagiosa e no caso contrario a forma de serem recebidos nos hospitaes.

<sup>6</sup> Cf. José Curry da Câmara Cabral – *O Hospital Real de S. José e Annexos*, p. 250-255.

<sup>7</sup> Cf. Offício de 20 de fevereiro de 1909 da Administração ao director do Banco. *Boletim do Hospital de São José e Annexos: Clínica, Estatística e Administração*, VIII Anno, N.º 2, (1909), p. 60-61.

«A vida economica da nossa Sociedade está apertada nas pontas de um dilemma: se encarecemos os preços das nossas rações, para estabelecer um equilibrio estavel na exploração das cozinhas, vamos diminuir o numero dos consumidores e portanto prejudicar o effeito moralizador da nossa instituição; se mantemos os preços fixados quando era menor o custo dos mantimentos e combustivel que adquirimos, não ha motivo para esperar que o nosso *deficit* desapareça por completo»<sup>8</sup>.

Ao contrário das sopas dos pobres, as cozinhas económicas funcionavam como refeitórios que se pretendia serem utilizados pela população trabalhadora e pelas suas famílias. A perceção existente, no entanto, era de que a sua ação não era devidamente aproveitada pela população, alicerçada na ideia de que o desconhecimento por parte do operariado da valia calórica e alimentar das rações motivava o seu desaproveitamento:

«A benemerita instituição das cozinhas económicas de Lisboa, devida à Sr.<sup>a</sup> Duquesa de Palmella, por demais corrobora o que avançamos [...]. Em verdade, mal se comprehende que essas cozinhas, fornecendo economica, hygienica e farta alimentação, não sejam em muito maior escala aproveitadas, não só pelos trabalhadores, mas mesmo por aquelles cujo orçamento não lhes permite, não alimentação mais cuidada, hygienica e farta, mas apenas pratos mais luxuosos e variados»<sup>9</sup>.

Neste caso, a observação é feita a partir do relato da situação da região nortenha de Portugal, mas procura-se notar como as instituições de assistência existentes estariam por aproveitar verdadeiramente. No entanto, alguns anos antes, num estudo pioneiro a nível nacional no plano jurídico e social sobre a ociosidade, vagabundagem e mendicidade, António Luís Gomes afirmava:

«Supponhamos a melhor das hyphotheses, que é quando o operario enfermo se recolhe ao hospital, onde seja tratado sem remuneração alguma. Ainda mesmo neste caso o tratamento dura simplesmente emquanto o doente não entra em convalescença, porque, chegado a este periodo, dão-lhe alta, ordenando-lhe que se retire. Cá fóra a sua posição é deveras afflictiva, porque lhe faltam os recursos indispensaveis para operar o seu completo restabecimento e a perda de forças, que a enfermidade lhe occasionou, não lhe permite o exercicio immediato da sua profissão»<sup>10</sup>.

Este testemunho é bastante elucidativo da ausência praticamente completa de cobertura no plano social para a esmagadora maioria da população portuguesa, em situação de acidente de trabalho, de velhice e de sobrevivência até pela escassez de lugares nas instituições de acolhimento após a vida ativa, o que era o espelho da realidade de inação nestes domínios dos sucessivos executivos governativos até 1910.

<sup>8</sup> *Relatorio da Direcção e Parecer do Conselho Fiscal da Sociedade Protectora das Cozinhas Economicas de Lisboa: Gerencia de 1904*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905, p. 3.

<sup>9</sup> Visconde de Vilarinho de S. Romão (Luís António Teixeira Girão Carneiro de Vasconcelos) – Economia Social. Instituições de Beneficencia e Associações de Previdencia nos Districtos de Braga, Vianna, Villa Real, Bragança. Situação do Operariado. *Boletim do Trabalho Industrial*, n.º 4, (1907), p. 77.

<sup>10</sup> António Luís Gomes, *Ociosidade, vagabundagem e mendicidade: estudo social e juridico*. Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1892, p. 189-190.

Também na Santa Casa da Misericórdia de Lisboa se procurava, sobretudo nos últimos anos da Monarquia Constitucional, uma certa consolidação dos benefícios prestados aos indivíduos tutelados, quer fossem menores, quer fossem aposentados. Havia, tal como no Hospital Real de São José e Anexos, a necessidade de controlar de forma mais eficaz os benefícios possibilitados à população carente de tais cuidados, num período de crescimento populacional global<sup>11</sup>. Ou seja, a primeira década do século XX em Portugal não apresentou um movimento de crescimento da população abrangida pela assistência pública. As expectativas criadas junto do movimento republicano em geral, tendo em conta também as promessas difundidas neste contexto e a defesa da laicização do Estado, não deixaram também de estar presentes.

## **2. A I República Portuguesa: a Separação e a assistência pública – a evolução**

A Revolução de 5 de outubro de 1910 veio trazer alterações de fundo a todo o setor da assistência pública e beneficência privada sobretudo ao nível da orgânica estatal. Com a aprovação do Decreto de 8 de outubro de 1910, declaram-se continuarem em vigor as leis de 3 de setembro de 1759 e de 28 de agosto de 1767 e o Decreto de 28 de maio de 1834 que haviam determinado a «desnaturalização», a «proscrição» e a «expulsão» dos jesuítas do país, «para nele mais não poderem entrar» e a extinção das ordens regulares e seus conventos, mosteiros, colégios e hospícios e outras casas religiosas, assim como se declarava nulo o Decreto de 18 de abril de 1901 que permitira a ação dessas congregações para fins de instrução e beneficência ou para fins missionários nas colónias portuguesas. Os seus bens seriam arrolados, sendo que os imóveis da Companhia de Jesus foram imediatamente nacionalizados<sup>12</sup>. Os efeitos destas medidas não se fizeram esperar, levando à saída do pessoal religioso a quem estavam confiadas as tarefas internas nos serviços tutelados pelo Estado no plano da assistência: logo a 15 de outubro de 1910, as irmãs de caridade são substituídas nos hospitais por enfermeiras. Também a Sociedade Protetora das Cozinhas Económicas de Lisboa, em Assembleia-Geral de 5 de novembro de 1910, se decidiu pela sua dissolução, uma vez que os seus estatutos atribuíam os serviços das cozinhas a pessoal religioso. Só no final desse ano a sua administração foi reerguida através da nomeação de uma Comissão Administrativa nomeada pelo Governo Provisório. Ainda antes da formalização legal da Separação entre o Estado e as Igrejas, a Administração do Hospital de São José e Anexos impôs o regime de liberdade de consciência no recurso ao serviço religioso por parte dos doentes, apenas autorizando a entrada do pessoal religioso nas enfermarias para a prestação dos sacramentos espirituais<sup>13</sup>. Foram também ordenados diversos

<sup>11</sup> Cf. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Órgãos da Administração, Mesa da Administração, Actas das Sessões da Mesa, Livro das Deliberações da Mesa da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, n.º 20, 1904-1910, fl. 64v.-65, 125-128 e 201v.-202. Sessões de 9 de setembro de 1905, de 24 de janeiro de 1907 e de 8 de outubro de 1908.

<sup>12</sup> Cf. Decreto, com força de lei, de 8 de outubro de 1910. *Diário do Governo*, N.º 4, 10 de outubro de 1910, p. 17-18.

<sup>13</sup> Cf. Ordem de serviço de 10 de outubro de 1910 da Administração ao Cura dos Hospitais. *Boletim do Hospital de São José e Anexos*, IX Anno, N.º 10, (1910), p. 294.

inquéritos internos junto dos funcionários para uma reorganização do Hospital de São José e Anexos<sup>14</sup>. Também o enfermeiro-mor, Augusto de Vasconcelos, formulou um pedido de amnistia para os castigos aplicados aos funcionários anteriores a 5 de outubro de 1910, que acabaria por ser atendido pelo ministro do Interior, António José de Almeida, através de Despacho de 10 de março de 1911<sup>15</sup>. Como verificámos, na maioria dos casos, para além da saída do pessoal religioso das instituições ou da sua reformulação através de responsáveis nomeados pelo novo poder político, as alterações foram sobretudo no plano simbólico. Entretanto, o Governo Provisório aprova os Decretos de 9 de fevereiro de 1911, que reorganizam a tutela relativamente à área da assistência pública: a reorganização da Direção-Geral de Administração Política e Civil, implicava que este organismo passava a tutelar a partir de então a Repartição de Administração e a Repartição de Assistência Pública, até que entrasse em vigor a reforma da assistência pública, uma vez que este último serviço herdava as funções da antiga Repartição de Beneficência da Direção-Geral de Saúde e Beneficência Pública que era também extinta através deste diploma.

Com a aprovação do Decreto de 20 de abril de 1911, várias foram as disposições que mais diretamente importaram para o contexto da assistência pública. A partir de 1 de julho desse ano, o Estado, os municípios e também as instituições públicas deixariam de financiar quaisquer atividades culturais, assim como deixavam de cumprir quaisquer encargos culturais na vigência desta lei, mesmo no caso de onerarem bens ou valores posteriormente doados, sendo esses valores aplicados a fins de assistência, beneficência, instrução e educação (Capítulo I). Por outro lado, a contribuição dos fiéis para as despesas gerais do respetivo culto ficava confinada a corporações exclusivamente portuguesas com fins de assistência e beneficência, preferencialmente as misericórdias, ou com serviço análogo de hospital, hospício, albergaria, asilo, creche, albergue ou recolhimento, podendo ainda ser uma irmandade ou uma confraria com estes fins. Estas corporações não podiam receber a transmissão de bens ou valores e no caso de transgressão os seus herdeiros ou interessados podiam reclamá-los num prazo de um ano, após o qual revertiam a favor das respetivas juntas de paróquia para aplicação em fins de assistência e beneficência. Para mais, as corporações autorizadas para a realização do culto ficavam obrigadas a aplicar um terço do que recebessem a serviços de assistência e beneficência, excetuando os casos em que essa corporação também tivesse de prover o ministro responsável do culto, sendo que nesta situação esse valor podia descer até à sua sexta parte (Capítulo II). No caso dos encargos estabelecidos de assistência ou beneficência, bem como de instrução e educação após a promulgação do Código Civil de 1867, estes não poderiam nunca ser reclamados, mesmo que para além deste encargo houvesse algum encargo cultural de maior importância. Este tipo de encargos seriam confiados preferencialmente às juntas de paróquia, sendo que nos casos de instrução e educação seriam as câmaras municipais as encarregues de os

<sup>14</sup> Cf. ANTT, Hospital de São José, liv. 3035, fl. 129v.-130, Acta da sessão do dia 15 de dezembro de 1910.

<sup>15</sup> Cf. ANTT, Hospital de São José, liv. 9410, fl. 126, Ofício do Ministerio do Interior, Direcção Geral de Administração Política e Civil, autorizando que alguns castigos impostos ao pessoal do Hospital de S. José e Anexos, anteriormente à data de 5 de outubro, sejam trancados.

assegurar (Capítulo III). No caso do pessoal religioso que operava nos serviços e estabelecimentos públicos de assistência, como os hospitais e asilos, estes seriam alvo de legislação específica para que se convertessem no interior das suas hierarquias internas, quer como empregados de secretaria, quer como professores devidamente fiscalizados (Capítulo VI)<sup>16</sup>.

Foi relativamente célere a efetiva aplicação da legislação da Separação do Estado das Igrejas também no que a algumas das principais instituições da assistência pública diz respeito. Assim, logo em 11 de maio de 1911, a Mesa da Administração da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa delibera enviar uma exposição ao ministro do Interior no sentido de serem esclarecidos pontos concretos de dúvida acerca da sua execução na própria instituição. A resposta chegaria da Comissão Central da Execução da Lei da Separação em 12 de setembro, sendo então nomeada uma comissão interna de três funcionários superiores que elaborou as providências a tomar relativas ao culto e edifícios, aos encargos pios, à situação do pessoal e a representações ao Governo no sentido de salvaguardar os interesses da Misericórdia. No essencial tratou-se da transposição de certos aspetos da lei para o contexto interno da instituição, como no caso da cessação dos encargos pios anteriores a 1868 e da prossecução dos posteriores a essa data durante dez anos a contar de 1 de julho de 1911, após o que seriam suprimidos progressivamente os que fossem completando trinta anos. Também no caso do pessoal religioso a sua inclusão foi feita nos serviços internos ou assegurada uma pensão de reforma a cargo da Misericórdia. No caso das representações ao poder executivo, a Misericórdia procurou que os serviços do seu posto de registo civil fossem gratuitos para todos os possuidores de atestados de pobreza e também para os seus tutelados e subsidiados, tal como a passagem dos atestados de pobreza para benefício dos serviços da assistência pública<sup>17</sup>.

Após a preparação do diploma, era publicada a chamada *Lei da Assistência*, por intermédio do Decreto, com força de lei, de 25 de maio de 1911. Na introdução ao diploma é afirmado que a assistência pública em Portugal era uma realidade rudimentar, mas que necessitaria sempre de levar em linha de consideração as diferentes formas especiais em que o socorro da sociedade aos indigentes foi sendo facultado ao longo do tempo. Logo aí há uma delimitação clara de que a assistência pública se destina aos pobres, ou seja àqueles que comprovadamente não detinham quaisquer meios de subsistência, designadamente por via de uma atividade laboral. O legislador declarava que fixar-lhe linhas gerais de orientação seria primordial no sentido do desenvolvimento da assistência pública no País, antevisto como lento e progressivo. Assim, como objetivos gerais a atingir o Governo Provisório da República Portuguesa fixava: a descentralização dos diferentes serviços a prestar no sentido de atingir uma eficácia maior e mais rápida; a centralização da sua direção no sentido de melhorar a sua fiscalização; a diminuição das suas despesas gerais; a

<sup>16</sup> Cf. Decreto, com força de lei, de 20 de abril de 1911. *Diário do Governo*, n.º 92, 21 de abril de 1911, p. 1619-1624.

<sup>17</sup> Cf. Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Órgãos da Administração, Mesa da Administração, Actas das Sessões da Mesa, Livro das Deliberações da Mesa da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, n.º 21, 1910-1918, fl. 26-27v., 44-50, Sessões de 11 de maio, 12 de setembro e 27 de setembro de 1911.



garantia de fornecimentos às instituições em condições preferíveis. Por outro lado, assumia-se que o problema da pobreza não seria resolvido com esta reforma dos serviços da assistência pública, mas a mendicidade deveria ser eliminada mediante o sucesso obtido com esta remodelação. Afirmava-se ainda que o velho hábito da prática da esmola iludia o facto de o problema de fundo ser a criação de trabalho para resolver o problema da mendicidade. Assume-se também que as características dos pedintes portugueses só atestavam na realidade o atraso, a passividade e a inércia do Estado português, refletindo a ausência de solidariedade social e a ausência de previdência. Assim, o legislador assume que a pobreza só poderia ser erradicada quando a criação da riqueza permitisse a sua distribuição a níveis que posteriormente possibilitassem a tributação por impostos que facultassem o aumento das despesas públicas, mas a níveis não vexatórios e que não incidissem sobre os níveis de subsistência da população. Também se afirma que a mendicidade não seria nunca resolvida apostando apenas numa ótica punitiva e enquanto não se comprovasse no seio social o carácter contraproducente da prática da esmola. Cometia-se em Lisboa o essencial desta reforma, entendendo-se que ao definir este sistema de assistência pública o Estado adquiria o direito de reprimir a mendicidade porque passava a não deixar desamparados os verdadeiros indigentes. Entendia-se a Direção-Geral de Assistência como o organismo público indicado para a organização e administração das diferentes instituições, mas também a sua fiscalização através de um cadastro geral que obviasse à existência de fraude e favorecimentos de qualquer ordem no seio deste sistema. Ou seja, entendia-se que a administração e fiscalização deviam ficar confiadas a esse organismo tutelado pelo Ministério do Interior, enquanto a fiscalização e a distribuição dos serviços de socorro aos indigentes seriam garantidos por comissões a nível distrital e local: as cidades de Lisboa e Porto, como grandes centros urbanos teriam nas suas comissões o grau de autonomia indicado para atender a esses objetivos.

Por outro lado, o Fundo Nacional de Assistência concentraria os montantes disponíveis para a aplicação aos serviços, não onerando de forma exagerada os contribuintes nacionais. Por último, anunciava-se que a segregação dos indigentes era também combatida, assim como a prática da esmola.

Colocavam-se assim os assistidos menores pelas instituições públicas em famílias rurais e em colónias agrícolas em meio não urbano de tutelados pela Casa Pia ou pelo Asilo Maria Pia, tal como o Asilo de Mendicidade de Lisboa. Através de um sistema de apoio a indigentes, onde as influências de sistemas do estrangeiro são assumidas, dez cidadãos enquadrados pelas juntas de paróquia receberiam para refeições o pobre três vezes por mês, apoiando-o em um décimo no pagamento da sua renda da casa e forneciam-lhe roupa usada. A beneficência privada seria assim orientada pela assistência pública, aceitando-se o aumento da despesa por se considerar irrisório quando comparado com a importância da sua intervenção no plano social. No caso da Provedoria Central da Assistência de Lisboa, as despesas adicionais seriam cobertas pelas instituições da capital que nela ficavam federadas<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Decreto, com força de lei, de 25 de maio. *Diário do Governo*, n.º 122, 26 de maio de 1911, p. 2130.

No articulado legislativo, destaca-se o facto de a assistência de cariz privado ficar enquadrada por esta legislação, considerando-se mesmo ser essencial o seu contributo para serem atingidos os objetivos anunciados. As instituições de cariz privado ficavam obrigadas a consultar o Estado para poderem aceitar legados e doações, assim como anualmente deviam enviar os relatórios da atividade de assistência realizada e os orçamentos e contas da gerência do ano económico antecedente, que igualmente careciam de aprovação superior. Também a nível de saúde pública as instituições de beneficência privada ficavam sobre o controlo direto do Ministério do Interior por intermédio da Direção-Geral de Assistência. Esta ficava com a tutela do expediente, da informação e da administração da assistência, herdando todas as competências que desde 9 de fevereiro de 1911 estavam confiadas à ação da 2.<sup>a</sup> Repartição da Direção-Geral de Administração Política e Civil: organização, administração, fiscalização, cadastro, informações e estatística da assistência pública e privada em Portugal. O Conselho Nacional de Assistência Pública tinha como incumbência gerir o Fundo Nacional de Assistência<sup>19</sup> e coordenava a assistência pública e privada, quer através da reforma dos seus serviços, quer através da revisão da sua legislação. No caso da cidade de Lisboa, todos os serviços administrativos de assistência seriam conjugados numa única entidade, a Provedoria Central de Assistência de Lisboa, estando subordinada ao Ministério do Interior pela Direção-Geral de Assistência. Competia-lhe a centralização de todos os serviços administrativos dos estabelecimentos e instituições de assistência pública. Dessa forma dirigiria e administraria económica e financeiramente os serviços de assistência pública, podendo também criar novos serviços e empreender obras de conservação e beneficiação se tal fosse entendido como conveniente. Devia ainda arrolar as famílias disponíveis para os cuidados aos idosos e menores desvalidos através de uma pensão. Nessa função tornava-se imperioso aquilatar as condições económicas, de habitabilidade e salubridade dos domicílios e a idoneidade moral dessas famílias. Esses jovens deveriam obrigatoriamente frequentar a escola primária, algo que o Estado vigiaria junto das famílias de acolhimento, aconselhando-se a aprendizagem de trabalhos oficinais e agrícolas. Era ainda criada uma Comissão Central de Assistência, que superintendia todas as instituições e serviços de assistência oficial da região de Lisboa, excetuando os estabelecimentos dependentes diretamente do Ministério do Interior, sendo ainda da sua responsabilidade a ligação entre as assistências pública e particular. As juntas de paróquia deviam também emitir atestados de pobreza para admissão de indigentes nos hospitais e instituições de beneficência. Eram ainda criadas: a Comissão da Assistência Pública do Porto

---

<sup>19</sup> Composição: valor atribuído anualmente no Orçamento de Estado; imposto especial nas tarifas da via-férrea; rendimento de uma estampilha especial *Assistência* no valor de 10 réis no serviço postal e 20 réis no serviço telegráfico, nos dias 24, 25, 26 e 30 de dezembro, 1 e 2 de janeiro, 4 e 5 de outubro e no dia da comemoração da promulgação da Constituição; metade do valor dos espólios que revertiam para o Estado; valor de 1% sobre as doações em favor de ascendentes ou descendentes; doações ou legados de beneficência; contribuições voluntárias e receitas de subscrições ou espectáculos públicos organizados para o efeito; quaisquer outras receitas estabelecidas por lei.

com funções similares da Provedoria em Lisboa; as Comissões Distritais de Assistência; as Comissões Municipais de Assistência<sup>20</sup>.

Sensivelmente um ano depois da reforma dos serviços da assistência pública, era aprovada a Lei de 20 de julho de 1912, que estabelecia os vários procedimentos para repressão da mendicidade e da vadiagem. A sua tutela ficava confiada ao Ministério da Justiça, o que indicava desde logo a manutenção do pendor corretivo das medidas. Impunha que todo aquele que sendo maior de 16 anos e não tivesse meios de subsistência, nem exercitasse habitualmente nenhuma profissão, ofício ou mester para ganhar a vida e não provando força maior que o justificasse fosse declarado vadio e internado numa Casa Correcional de Trabalho ou numa Colónia Correcional Agrícola a serem criadas entretanto. Eram indicadas as várias formas de contravenção à lei segundo a aptidão para o trabalho e a sua ausência ou parcialidade, tal como as penas em que incorriam os indivíduos segundo a gravidade dos casos. A Penitenciária de Coimbra deveria converter-se em Casa Correcional de Trabalho, ainda que provisoriamente. A Colónia Penal Agrícola instalar-se-ia em terrenos a determinar pelo Governo. Enquanto não fosse criado o correlativo estabelecimento para indivíduos do sexo feminino, estes seriam enviados para a Cadeia de Lisboa localizada no Aljube<sup>21</sup>.

Apesar da abundante legislação e até da precisão nas áreas que se pretendiam centralizar no contexto da direção administrativa dos diversos serviços da assistência pública, a verdade é que o problema orçamental se manteve inalterado, por exemplo, no seio do Hospital de São José e Anexos. Sobretudo porque as receitas hospitalares se mantiveram deficitárias no pagamento devido por parte dos municípios e a situação de acumulação de doentes também não se resolveu. Disso voltaria a dar conta Francisco Stomp, tal como outros responsáveis hospitalares, na qualidade de diretor do Hospital de São José e Anexos, em 1912, quando defendeu que o

«outro meio de atenuar o *deficit* orçamental, é a modificação do regime estabelecido pelo decreto de 6 de Agosto de 1892, a contar do 1.º de Janeiro de 1893, para liquidação e cobrança das despesas feitas com o tratamento nas enfermarias gerais dos hospitais dos doentes pobres residentes nos concelhos do continente do país, com excepção de Lisboa. A dívida desta proveniência das Câmaras Municipais era em 1 de Julho de 1912, de cerca de 260.000\$»<sup>22</sup>.

O Decreto n.º 407, de 6 de abril de 1914, ordena que as cotas com que as câmaras municipais do continente tinham de contribuir no ano 1914, nos termos do Código Administrativo e do Decreto de 6 de agosto de 1892, continuassem a ser fixadas pelos valores determinados para o triénio de 1910-1912, constantes da tabela aprovada por Decreto de 17 de maio de 1901. Depois, pela Lei n.º 207, de 6 de agosto de 1914, são desde logo declarados em vigor os artigos 334.º e 335.º do projeto de Código Administrativo, o que veio extinguir as verbas fixas com que as câmaras municipais tinham de contribuir para o Hospital de S. José e Anexos. Esta

<sup>20</sup> Cf. Decreto, com força de lei, de 25 de maio. *Diário do Governo*, n.º 122, 26 de maio de 1911, p. 2130-2133.

<sup>21</sup> Cf. Lei de 20 de julho de 1912. *Diário do Governo*, n.º 177, 30 de julho de 1912, p. 2715.

<sup>22</sup> REPÚBLICA PORTUGUESA – *Relatório e Estatística do Hospital de S. José e Anexos: Ano económico de 1911-1912*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914, p. 8.

questão não ficaria definitivamente encerrada. A Comissão Diretora dos Hospitais Civis de Lisboa, em decisão da sua reunião de 27 de abril de 1916, haveria de solicitar ao Governo que pudesse legislar no sentido de que as pensões diárias com o tratamento dos munícipes pobres dos concelhos do país pudessem ser, para todos os Hospitais, com exceção do Manicómio Miguel Bombarda, as que fossem fixadas no princípio de cada ano pela Comissão, para os pensionistas das enfermarias gerais. Definiam a existência de um desconto de 30% para os municípios do distrito de Lisboa e de 20% para os concelhos dos outros distritos. Os seus membros defendiam igualmente a regulamentação da lei orçamental de 30 de junho de 1913, na parte que se referia à cobrança dos débitos em atraso dos municípios<sup>23</sup>.

Na sua evolução posterior, a assistência pública demorou a assentar as suas bases de forma convincente. Devido a esse facto, António Aurélio da Costa Ferreira, provedor da Assistência de Lisboa entre 22 de julho de 1911 e 16 de junho de 1912 e responsável pela execução prática de muitos dos princípios constantes da legislação, esforçou-se por afirmar a validade do sistema de que era responsável em Lisboa e a importância da existência na cidade de uma Provedoria Central da Assistência:

«Contra a Assistencia, como ella está organizada, levantam-se varias accusações. Accusam-na principalmente de enfermar de uma centralisação absoluta, e como consequencia dessa centralisação accusam-na ainda de estar subordinada á chefia de um provedor. Realmente a centralisação é um mal, quando exercida por más intenções, e a palavra provedor não cae bem no ouvido, mas nas circunstancias deploraveis em que a Republica recebeu a Assistencia, anarchisada, cahotica, medonha, uma centralisação honestamente exercida impunha-se, para harmonisar e coordenar os varios serviços de assistencia, evitando fraudes e attendendo a todas as necessidades [...].

A centralisação dos serviços de contabilidade e thesouraria, os fornecimentos feitos em globo trazem vantagens de methodo e de economia que não são para desprezar. O provedor deve ser um technico em materia de assistencia, porque hoje a assistencia não pode ser aquella caridade sentimental antiga, – tem que ser um processo de curar a miseria. Para a evitar lá estão os legisladores [...].

As juntas de parochia teem, para a assistencia, uma grande utilidade como informadoras. Aqui tem um cadastro dos pobres, organizado pela junta de parochia do Lumiar, que é perfeito. Como elemento de informação o concurso das juntas de parochia é precioso [...].

Ha muito ainda por realizar. Em via de realisação há um grande bairro operario, com todas as condições de hygiene e de conforto. Propõe-se tambem a Assistencia extinguir o *deficit* de alguns estabelecimentos de assistencia, ensaiar a centralisação da lavanderia no Hospital de S. José, alargar as funções do Refugio, etc.

Ha uma urgente necessidade de rever a lei de Assistencia e harmonisal-a com a emenda. Então, depois de feito tudo isto, deve a Provedoria ser substituida por uma Direcção Geral de Assistencia Publica, encarregada especialmente das questões technicas geraes de assistencia da cidade, correndo as questões de administração geral por um conselho formado pelos directores dos institutos de assistencia»<sup>24</sup>.

Também relativamente à questão da mendicidade, o provedor da Assis-

<sup>23</sup> Cf. ANTT, Hospital de São José, liv. 6222, fl. 57, Acta da 6.ª reunião em 27 de abril de 1916.

<sup>24</sup> António Aurélio da Costa Ferreira – *Alguns elementos para a historia dos serviços da Provedoria da Assistencia Publica de Lisboa: Gerencia do Provedor interino A. Aurelio da Costa Ferreira (22 de Julho de 1911 a 16 de Junho de 1912)*. Lisboa: Typographia José Bastos, 1912, p. 18-21.

tência de Lisboa sustentava que a sua repressão pura e simples não resolveria nunca o problema de fundo que subsistia. Primeiramente, António Aurélio da Costa Ferreira diferenciava os diferentes indigentes: incapacitados para o trabalho; com deficiência; inadaptados ou desajustados à atividade profissional; desempregados; refratários à atividade laboral. Relativamente aos primeiros, o provedor da Assistência de Lisboa defendia que competia ao Estado prestar-lhes o devido apoio através da criação da previdência social em caso de invalidez e velhice, sobretudo nos casos em que eram de proveniência exterior à capital do País. Já relativamente às pessoas portadoras de deficiências, Costa Ferreira defendia que só pela educação adaptada aos casos de surdez, de malformação física e de amputação se poderia evitar a sua vida dedicada à mendicância. Depois o provedor defendia ainda que o ensino e a tutela que existia dentro das instituições como os asilos eram errados por serem completamente desajustados à realidade existente fora delas. No caso dos desempregados sazonais, Costa Ferreira sustentava ainda que o modelo britânico, de rígida disciplina nas casas de trabalho e nos refúgios era o indicado a seguir em Portugal, de forma a evitar abusos por parte dos internados nessas instituições. Para os que considerava vagabundos, deliberadamente fugitivos de qualquer tutela pública, o provedor da Assistência de Lisboa defendia o seu internamento compulsivo em instituições penitenciárias correcionais sob tutela do Ministério da Justiça. Defendia também que, para tornar o sistema enraizado de fomento da esmola por parte dos detentores da riqueza, esses donativos fossem encaminhados para os organismos da assistência pública, acreditando que só assim a sua distribuição podia ser realmente equitativa<sup>25</sup>.

Nos anos posteriores, até à reforma dos serviços de assistência em 1919, foi-se tornando cada vez mais clara a premência da procura de libertação de espaço nas instituições públicas e particulares de assistência, tal como o acompanhamento mais eficaz do acolhimento familiar no caso das crianças outrora internadas em asilos. No entender de João Rosa, responsável pelo Serviço de Colocação de Menores em famílias rurais da Provedoria Central da Assistência de Lisboa após 1911, os asilos deveriam servir sobretudo para internamento de idosos e de adultos incapacitados, já que para as crianças a deslocação dos grandes centros urbanos para as famílias de acolhimento seria preferível, excetuando os casos de crianças com necessidades especiais, que garantidamente necessitariam de acompanhamento institucionalizado. O autor sustentava tal convicção no momento concreto da entrada de Portugal na Primeira Guerra Mundial, antevendo o aumento dos menores desamparados na situação de guerra e avançando até que assim se poderia atender ao problema do despovoamento de várias regiões de Portugal pelo envio de homens no contingente a combater no conflito<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. António Aurélio da Costa Ferreira – *Alguns elementos para a história*, p. 26-29.

<sup>26</sup> Cf. João Rosa – *A Assistência a Menores na Guerra Actual*. Lisboa: Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1916, p. 8-12.

No contexto do pós Primeira Guerra Mundial, Portugal conheceu um amplo movimento legislativo à semelhança do vivido durante a vigência do Governo Provisório, e após a experiência de Sidónio Pais à frente do Estado e Governo. Dessa forma também a assistência pública e privada foram reestruturadas, através do Decreto n.º 5640, de 10 de maio de 1919 que criava e organizava o Instituto de Seguros Sociais Obrigatórios e de Previdência Geral (ISSOPG) no Ministério do Trabalho. Tinha a seu cargo a superintendência, administração, execução e fiscalização de todas as leis, decretos, regulamentos e instruções para o exercício dos seguros obrigatórios e industriais e de todos os ramos de previdência, assistência e beneficência, nos termos da legislação vigente. Tinha uma administração autónoma e deliberativa exercida por um Conselho de Administração de onze vogais, sob presidência do ministro do Trabalho e de vice-presidência do seu vogal e administrador-geral. Da sua dependência ficava a Direção dos Serviços da Tutela dos Organismos da Assistência Pública e Beneficência Privada e a Direção dos Serviços da Inspeção, Estatística e Cadastro da Assistência. Sob a sua tutela ficava também o Conselho Nacional de Assistência Pública<sup>27</sup>.

No seu Conselho de Administração passavam a ser também tratados os problemas relativos à assistência pública e privada. O diretor-geral de Assistência entre 26 de junho de 1911 e 10 de maio 1919 e vogal responsável no ISSOPG pelas questões da tutela da assistência pública e beneficência privada, Augusto Baeta das Neves Barreto, defendeu que se continuasse a financiar especialmente as instituições da Provedoria Central da Assistência de Lisboa e outras instituições fora de Lisboa após o estado de guerra, de forma a não permitir que fosse gerado um desequilíbrio financeiro insustentável que se repercutiria em todas as instituições federadas<sup>28</sup>. O mesmo responsável, no relatório acerca dos trabalhos realizados no primeiro ano da gerência do ISSOPG afirma que

«embora [seja] bastante difícil o momento financeiro que o país atravessa, mais ainda se poderia ter feito em matéria de assistência por exclusiva iniciativa do Executivo ou do próprio Instituto e à conta dos recursos de que dispomos, se nos não encontrássemos ilaqueados por uma disposição constitucional, que nos veda a criação de novos quadros e a dotação do pessoal respectivo, sem os quais qualquer nova criação de serviços se torna legalmente impraticável»<sup>29</sup>.

Várias propostas foram sendo debatidas ainda após a reforma dos serviços de assistência em 1919, motivadas também pelo que se entendia ser a presença pouco ativa das instituições privadas no plano geral da assistência em Portugal. Parecia que se «a lei de 1911 centralizou a Assistência e confirmou-a diretamente no poder central; os resultados, a avaliar pelo que vemos, não são satisfatórios [...]. Da ação combinada dos particulares e do Estado é que se pode esperar a realização do

<sup>27</sup> Cf. Decreto n.º 5640, de 10 de maio de 1919. *Diário do Governo*, I série, 8.º suplemento ao n.º 98, 10 de maio de 1919, p. 1047-1060 (Suplemento distribuído em 17 de maio de 1919).

<sup>28</sup> Cf. ANTT, Instituto de Seguros Sociais Obrigatórios e de Previdência Geral, Livros de Actas do Conselho de Administração, 1919, fl. 22-22v, Acta N.º 6 de vinte e oito de junho de mil novecentos e dezenove.

<sup>29</sup> Augusto Baeta das Neves Barreto; Álvaro Possolo – Assistência Pública e Beneficência Privada. *Boletim da Previdência Social*. Ano III, n.º 10. Lisboa, Imprensa Nacional, Ministério do Trabalho, ISSOPG, 1920, p. 205.

desideratum: sustentar os inválidos, auxiliar os débeis e colocar os válidos», como afirmou Manuel de Vasconcelos sobre a mendicidade em 1919<sup>30</sup>. Já no entender de um antigo responsável pelo Serviço de Colocação de Menores em famílias rurais, António César do Amaral Frazão:

«Seríamos injustos se viéssemos dizer que o decreto-lei de 25 de Maio de 1911, que reorganizou os serviços de assistência em Portugal, não vincoou com certa nitidez, um princípio social até então desconhecido entre nós.

É que, de facto, antes da vigência daquele diploma, não existia em Portugal assistência pública organizada [...].

O relatório do decreto em questão, igualmente nos afirma que este se destina a iniciar a experiência de um novo sistema de assistência pública capaz de tornar desnecessária a prática da esmola.

Estulta pretensão de quem certamente desconhece os mais vulgares fenómenos sociais?! A triste experiência de catorze anos, mostra-nos precisamente o contrario.

Mas mesmo que fosse possível chegar-se a essa perfeição, sem um *Código de Assistência* que em bases sólidas fixe a obrigatoriedade do Estado assistir á indigência e defina capazmente as várias modalidades de assistência, é que não ha possibilidade de respeitar o direito á assistência, reconhecida na lei fundamental da nação, nem a esperança de uma certa unidade de vistas e espirito de justiça na distribuição dos socorros»<sup>31</sup>.

Este autor, que fora funcionário da Provedoria Central da Assistência de Lisboa entre 1919 e 1922, critica abertamente a forma como os interesses políticos e a direção autoritária e excessivamente centralizada desta instituição impedira que a sua ação fosse efetivamente benéfica, atuando como um organismo cerceador da autonomia das instituições tuteladas. Na mesma linha crítica, Amaral Frazão afirma que o ISSOPG se tornara numa entidade pública que autoritariamente açambarcara para a sua direção toda a atividade das instituições públicas e privadas de assistência, claudicando completamente em todos os objetivos que se propusera atingir. No que toca à mendicidade, ainda em 1917, o autor sustentava que a ação repressiva policial na detenção dos indigentes era nefasta, não destrinchando os desempregados recentemente caídos nessa situação momentânea dos mendigos habituais. Defendia que os serviços de assistência deviam procurar realizar essa diferenciação e acompanhar personalizadamente cada situação em concreto<sup>32</sup>.

E como verificámos, os próprios responsáveis governativos admitiam muitas das dificuldades com que se debatiam as instituições de assistência pública e privada. Os problemas financeiros crónicos, sobretudo ao nível do fornecimento dos bens de primeira necessidade como o pão, ocuparam várias vezes os vogais do Conselho de Administração do ISSOPG. Mas também nos Hospitais Cíveis de Lisboa e na Misericórdia a situação não foi diferente. A dificuldade passou mui-

<sup>30</sup> Cf. Manuel de Vasconcelos – Problemas de assistência: A mendicidade. *Boletim da Previdência Social*, ano II, n.º 7, p. 301.

<sup>31</sup> António César do Amaral Frazão – *O problema da assistência*. Lisboa: Tipografia do Grémio Lusitano, Edição do Auctor, 1925, p. 45-46.

<sup>32</sup> Cf. António César do Amaral Frazão – *O problema da assistência*, p. 50-54; António César do Amaral Frazão – *Algumas palavras sobre a Assistência Pública em Portugal*. Lisboa: Tipografia e Encadernadora Caldense, 1917, p. 4-5.

tas vezes pela manutenção do bloqueio ao endividamento bancário das instituições após adiamentos e até rejeições sucessivas nas sessões da Câmara dos Deputados do Congresso da República<sup>33</sup>.

### 3. Conclusões

Até ao golpe de 28 de maio de 1926, existiria ainda uma nova reforma dos serviços de assistência resultante da extinção do Ministério do Trabalho, pelo Decreto n.º 11 267, de 25 de novembro de 1925. Através desta reestruturação, os serviços de assistência voltavam ao Ministério do Interior, nomeadamente a Direção-Geral de Assistência, que voltava a deter a tutela da Provedoria Central de Assistência de Lisboa, da Casa Pia de Lisboa, da Misericórdia de Lisboa, dos Hospitais da Universidade de Coimbra e do Hospital de D. Leonor das Caldas da Rainha. Também o Conselho Nacional de Assistência e a Direção-Geral dos Hospitais Civis de Lisboa ficavam sob tutela do Ministério do Interior<sup>34</sup>.

Analizando a assistência pública numa perspetiva global, cremos ser plenamente justificada a aceção de que, apesar de um novo modelo implementado durante a vigência da I República, com as suas sucessivas revisões legislativas, o seu carácter supletivo e deficitário imperou entre 1910 e 1926. Por um lado, nunca no plano teórico e ideológico os dirigentes dos executivos republicanos superaram o princípio do direito à assistência pública – na linha, aliás, da garantia de socorros públicos, ainda que redigida de forma mais vaga, do período da Monarquia Constitucional – confinado aos que comprovadamente não tivessem meios de subsistência, através de uma atividade laboral. Assim, numa primeira fase até 1919, todos os trabalhadores ficavam excluídos do direito de acesso gratuito à assistência pública, apenas lhes restando as associações de socorros mútuos para puderem garantir o seu futuro em situações de acidente de trabalho, doença, velhice, invalidez e morte. No acesso aos cuidados de saúde também lhes era exigido o pagamento das quotas de internamento nos hospitais, assim como nos postos dispensários ou hospitais das misericórdias espalhados por todo o país. Ainda assim, com a implementação do sistema de seguros sociais obrigatórios, a situação alterou-se, pelo menos no plano legislativo, ainda que apenas para os setores com mais reduzidos rendimentos entre a força de trabalho portuguesa. No entanto, a não concretização plena do sistema continuou a excluir da integração em qualquer sistema de previdência social uma parte importante dos trabalhadores portugueses no período.

No plano teórico, a separação do Estado das Igrejas teve repercussões óbvias no funcionamento das instituições de assistência: hospitais, hospícios, cozinhas económicas, asilos, recolhimentos. Como vimos, implicou a substituição do pessoal

<sup>33</sup> Cf. ANTT, Hospital de São José, liv. 6222, Fl. 17, 37, 48, Acta da 14ª reunião [04/02/1914], Acta da 33ª reunião [29/05/1914], Acta da 41.ª, e última, reunião [09/07/1914]; Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Órgãos da Administração, Mesa da Administração, Actas das Sessões da Mesa, Livro das Deliberações da Mesa da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, n.º 22, 1918-1923, p. 89-90, Sessão de 5 de junho de 1919; ANTT, Instituto de Seguros Sociais Obrigatórios e de Previdência Geral, Livros de Actas do Conselho de Administração, 1920, fl. 32v.-33, 44v., 46v.-47, Acta N.º 29 [08/07/1920], Acta N.º 30 [15/7/1920], Acta N.º 31 [22/7/1920].

<sup>34</sup> Cf. Decreto n.º 11 267, de 25 de novembro de 1925. *Diário do Governo*, I série, n.º 255, 25 de novembro de 1925, p. 1619-1627.



religioso a quem estavam confiadas essas atividades internas por pessoal laico, o que também veio contribuir para a crescente especialização dos quadros dessas instituições. No período, houve um esforço claro no sentido de racionalizar os meios existentes entre a assistência pública, acompanhado de um aumento progressivo do total de lugares para institucionalização de idosos e crianças, tal como de forma muito reduzida para a institucionalização de pessoas com deficiência e outras necessidades especiais. No setor da repressão da mendicidade, a visão repressiva e a tentativa de correção dos indivíduos nesta situação não se alterou, apesar da procura de uma legislação que rompesse com a convicção de que todo o sucesso adviria apenas do caráter repressivo das medidas.

Como também verificámos, no plano do delineamento organizativo e diretivo, os anos da I República foram caracterizados por uma maior centralização. Esse foi talvez o maior defeito que lhe foi apontado por vários dos intervenientes no processo de desenvolvimento da assistência pública no País, mesmo por funcionários da estrutura ou antigos membros dos seus organismos. Por outro lado, também verificámos como o apagamento que se reconhecia às instituições privadas no papel a cumprir no seu seio também passou a ser entendido como negativo e várias foram as iniciativas de defesa da maior intervenção da beneficência privada em toda a assistência. Indo até ao plano ideológico, defendia-se até que idealmente o Estado não deveria necessitar de intervir em matéria da assistência. Com o imediato pós-guerra, os compromissos internacionais firmados pelos países beligerantes no Tratado de Versalhes de 28 de junho de 1919 como a questão das oito horas de trabalho e o seguro social obrigatório entraram no compromisso do Governo português, que incluiu esses princípios na sua legislação, abundante do período. Em matéria de assistência pública, foi opção a garantia de maior autonomia administrativa à Misericórdia de Lisboa ou aos Hospitais Cívicos de Lisboa, que foram convertidos ainda em 1918 em Direção-Geral.


Mas o estrangulamento financeiro das instituições, sustentadas sobretudo pela transferência direta de quantias do orçamento de Estado e de empréstimos junto da banca, não permitiu uma transformação da oferta no plano da assistência pública em Portugal. No plano da saúde, os défices orçamentais dos Hospitais Cívicos de Lisboa tornaram-se crónicos, apesar do crescimento em número de enfermarias e de especialidades clínicas nas suas instalações. A degradação das condições de vida que os efeitos económicos e sociais da I Guerra Mundial provocaram em Portugal, as migrações populacionais internas e o aumento galopante da população nos grandes centros de Lisboa e Porto, não deixaram de colocar a nu as múltiplas insuficiências dos serviços de assistência pública. A inflação galopante dos anos de 1920 adensou ainda mais este quadro.

Por isso, pensamos ser adequado o entendimento de que o regime da I República não se afastou do perfil de um Estado liberal, com previdência social diminuta baseada na verificação de meios e direcionada às classes trabalhadoras de rendimentos mais reduzidos a que se reconhecia um estigma social assumido e preciso, tal como no plano da assistência pública se mantiveram os pressupostos de atendimento apenas aos pobres, que atestavam a sua condição pela inexistên-

cia de meios para se sustentarem. Por outro lado, a política do Estado manteve-se particularmente repressiva relativamente ao problema da mendicidade, sobretudo nos meios urbanos. Parece-nos também que, tal como demonstrámos, são várias as continuidades mantidas e que a mudança da Monarquia para a República não alterou nesta matéria, ainda que a laicização dos serviços de assistência se tenha associado a uma planificação mais centralizada de todo o setor, e à tentativa de recusar a feição caritativa que a beneficência mantinha durante o período da Monarquia Constitucional. A Separação do Estado das Igrejas verificou-se na prática de forma muito mais célere e no cumprimento da legislação aprovada quando comparada com a legislação e as reformas implementadas na assistência pública e na beneficência privada.

## ASSISTÊNCIA E ENSINO NO QUADRO DA SEPARAÇÃO. RESISTÊNCIA E INOVAÇÃO DOS REGULARES: DUAS FORMAS DE VIGOR CARISMÁTICO

DAVID SAMPAIO BARBOSA\*

 <https://orcid.org/0000-0001-6020-2569>

Os regulares que se encontravam em território nacional, aquando da implantação da República, tinham feito o seu percurso de presença e expansão. Estamos-nos a referir às congregações que vieram de fora e às de fundação portuguesa. Estas últimas com menos expressão numérica que as que vieram do exterior. Entre essas instituições poder-se-á fazer distinção entre ordens e o congreganismo de recente fundação. Foram muitas as congregações que se fundaram no decurso do século XIX<sup>1</sup>. Cada uma, com carisma próprio, inseriu-se de forma diferenciada em três áreas de carência religiosa e humana. O século XIX, que tivera um índice razoável de industrialização, acabou por ter reflexos inevitáveis na sociedade do tempo. A par da industrialização, as mudanças políticas ocorridas com a implantação do liberalismo refletiram-se de igual modo na área política, social e religiosa. A Igreja, a partir da segunda parte do século XIX bate em retirada. A presença cristã eclipsava-se do espaço público; o apreço pela religião apagava-se. Movimentos de cultura e políticas imperantes distanciavam-se da confessionalidade e, de vez em quando, hostilizavam as estruturas tradicionais da Igreja. Com o pontificado marcadamente conservador do papa Gregório XVI, apodera-se do catolicismo romano, no centro e na periferia, um complexo de cerco. O amuralhamento defensivo teve expressões doutrinais e formas de relacionamento com a sociedade e com os regimes liberais que se consolidavam por todo o espaço europeu.

É neste contexto que as ordens religiosas, mas muito particularmente as congregações de fundação recente se posicionam perante a Igreja, a sociedade e os regimes que lhes concedem ou não estatuto legal. O congreganismo fundado e vocacionado para o ensino, a assistência e a missão, teve um contexto de fundação pouco favorável quer por regimes políticos quer por determinados movimen-

\* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Docente da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> Cf. *Diccionario teológico de la vida consagrada*. Ed. A. Aparicio Rodríguez; J. Canals Casas. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989, p. 339, nota 10. Dessas 625, cerca de 60 fundaram-se em Espanha; e dessas, apenas 4 eram masculinas (Cf. *Diccionario teológico de la vida consagrada*, p. 340). No referente a Portugal, no que concerne ao século XIX, tivemos três fundações femininas, a saber: a Congregação das Dominicanas de Santa Catarina de Sena, fundadas por Teresa de Saldanha em 1868; o Instituto Jesus Maria José, fundado por Rita Amado de Jesus, em Viseu, em 1880; a Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora das Vitórias, fundada no Funchal, em 1884, por uma inglesa anglicana convertida ao catolicismo, a Ir. Mary Wilson.

tos de culturas, e até por uma ou outra igreja local. A afirmação dessas fundações deveu-se a fundadores de convicções fortes que, levados por impulsos interiores, se lançaram em obras cujo alcance poucos percecionavam em termos de futuro. A esses agregaram-se famílias influentes da aristocracia ou da burguesia, assim como o povo simples, crente, que com eles se lançavam em projetos que acreditavam ser de inspiração religiosa. Uns nasceram na clandestinidade, outros, arcando com dificuldades maiores, tiveram de deixar a sua pátria para, em solo vizinho, se entregarem à fundação duma instituição religiosa<sup>2</sup>. A par das dificuldades locais, somou-se a burocracia romana que inicialmente teve alguma dificuldade em dar estatuto a essas instituições nascentes<sup>3</sup>.

Regra geral, o congreganismo que estamos a referir, conheceu três momentos de afirmação no seu percurso histórico. Inicialmente, experimentou um contexto de fundação pobre<sup>4</sup>, rodeado por desconfianças em ambientes pouco favoráveis. Com o passar dos anos, deu-se o reconhecimento do seu carisma pelas pessoas visadas na sua ação. Resultante disso, muita juventude acabou por aderir a esses projetos, dando expressão de vitalidade em inúmeras obras que se multiplicavam. É nesta fase de crescimento que muitas congregações alargam o seu campo de ação a territórios vizinhos ou a longínquos territórios de missão.

É neste percurso de vitalidade religiosa que essas instituições chegam a Portugal. A vinda de cada uma teve um contexto diferente. Foram entradas discretas a pender para o anonimato<sup>5</sup> e que o decreto ainda em vigor de 1834 a isso obrigava. Fizeram-no convictas de encontrar um espaço onde pudessem dar expressão ao seu carisma. As áreas do ensino, da assistência e preparação para a missão foram assumidas pela maioria das congregações que do estrangeiro a Portugal chegavam. A decisão de virem até Portugal deveu-se a pedidos de gente influente da aristocracia ou até de outros institutos que facilitaram essas decisões. Os três momentos por nós referidos quanto às fundações congreganistas do nonagésimo século, e que se verificaram nos territórios de origem da sua fundação, vão também encontrá-los nas famílias religiosas que do estrangeiro até nós chegaram. Ressalvando a diferenciação de contextos e de enquadramentos desiguais para cada instituto, é possível individualizar esses três momentos de vida que corresponderam ao percurso histórico de cada ordem ou congregação religiosa que em Portugal se estabeleceu e consolidou até à implantação da República. Os carismas específicos e a natureza das obras que assumiram levam-nos, necessariamente, ao cotejamento da documentação de arquivo produzida por essas instituições. O que dizemos das instituições regulares estrangeiras vale de igual modo para as congregações de

<sup>2</sup> O fundador da congregação dos Missionários do Verbo Divino, de nacionalidade alemã, vendo-se impossibilitado de proceder a uma fundação em território alemão em virtude das leis de Bismark, passou para além da fronteira e, em território holandês, inicia aí a sua obra (Cf. Jacob Reuter – *Arnaldo Janssen: cativado e enviado pelo Espírito*. Braga: Livraria A.I.; Editorial Verbo Divino, 2000, p. 16-17).

<sup>3</sup> Cf. *Diccionario teológico de la vida consagrada*, p. 333.

<sup>4</sup> Cf. Alberto Kuyle – *Arnaldo Janssen*. São Paulo: Editora Verbo Divino, s/d., p. 119-136.

<sup>5</sup> Cf. Artur Villares – *As congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 26-28.

fundação portuguesa. Tudo começava de forma muito humilde<sup>6</sup>. O grupo que se deslocava era reduzido. Dispunha duma logística precária; o acolhimento acontecia por meio dum instituto masculino já aqui implantado ou por intermédio de uma ou outra família influente. Com poucos recursos humanos e logística precária, importava atuar com determinação e tenacidade. O apoio do exterior, não raras vezes dos próprios fundadores, articulava-se com a autoridade eclesiástica local e com um ou outro benfeitor que disponibilizava o apoio necessário. A história registou que, no geral, quase todos, pela assunção de obras de ensino e assistência, acabaram por legitimar a sua presença e conseguir alargados apoios para as obras em curso. O testemunho de vida e ação refletiu-se em numerosa juventude local que acabou por pedir ingresso nessas instituições religiosas. A confluência dessas duas realidades, isto é, o bom desempenho nas obras que assumiam e o ingresso de novos elementos para essas instituições, acabou por dar respeitável expansão em território nacional. O abrir de novas casas era inevitável. Essa expressão de vitalidade assustou quem praticamente nunca se resignou à presença de ordens e congregações em Portugal. A crítica incidia particularmente sobre o congreganismo dedicado ao ensino. A prática de um ensino de excelência<sup>7</sup> que se veio a verificar nalguns estabelecimentos levou uma boa parte da aristocracia e da burguesia abastada a demandar entrada para os seus filhos. Parte desse congreganismo, com larga experiência na área do ensino e beneficiando duma experiência de internacionalidade, agregou aos currículos escolares normais outras atividades educativas na vertente linguística, no campo musical e em diversas atividades lúdicas. Sem terem procurado essa escola de elite, acabaram por mantê-la e dar-lhe continuidade a pedido de uma mentalidade elitista e de pessoas favorecidas pelos bens da forma. Uma certa cumplicidade estabeleceu-se entre quem demandava e quem recebia. A crítica mais mordaz recaiu sobre a companhia de Jesus, detentora de dois colégios de renome – São Fiel e Campolide. Crítica menor incidiu sobre outras instituições de quem os inicianos passavam por mentores – por exemplo, a congregação das Doroteias presente em Portugal.

Estávamos em fim de século e início do século XX. Grassava pela sociedade deste período histórico picos de violência motivada por razões políticas e sociais. O elemento religioso há muito se associara aos regimes em vigor e a outras estruturas sociais que encontravam na religião, mormente na Igreja Católica a instituição legitimadora de rotinas políticas e sociais avessas à mudança. A própria Igreja se declarara desde a revolução francesa e os períodos conturbados que se seguiram adepta de regimes que resistissem à mudança. A realza europeia, que após as revoluções liberais de meados do século XIX aderira ao modelo de Monarquia

<sup>6</sup> Cf. Rui A. Costa Oliveira – Paulistas. In *Dicionário Histórico das Ordens – Institutos Religiosos e outras formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*. Dir. José Eduardo Franco. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 256-257.

<sup>7</sup> A variedade de disciplinas, mormente na dimensão linguística, tornava uma ou outra instituição de ensino locais de excelência para a formação da juventude [Cf. Maria do Céu Nogueira – *História da Província Portuguesa das Irmãs de Santa Doroteia (1866-1910)*. Linhó, 1967 (trabalho mimeografado), p. 405; Maria Lúcia de Brito Moura – *As Doroteias em Portugal (1866-1910): uma difícil implantação*. *Lusitania Sacra*. 8-9 (1996-1997) 267].

Constitucional, continuava a ser referência simbólica de acomodação a práticas políticas altamente questionáveis e que o constitucionalismo assumia de forma rotinada. Grupos subversivos, com denominações diferentes, próximos de carbonárias atuantes, à margem dos partidos tradicionais, incitavam os seus adeptos à prática de ações violentas reveladoras de propósitos fraturantes na política e na sociedade. Visavam sobretudo os governos caucionados por monarquias e, indiretamente, pela religião católica. Expressões de violência aconteciam diariamente. Portugal não fazia exceção à regra. O regicídio de 1 de fevereiro de 1908 foi o expoente máximo de um ato violento. É certo que por toda a Europa, atos similares se intentaram. No entanto, o caso de Portugal teve um impacto maior; tratou-se da morte violenta do rei e do príncipe herdeiro. A consternação foi grande dentro e fora do país. O congreganismo feminino, na sua dinâmica interna, pendia para o isolamento onde tudo acontecia dentro dum regime de internamento. Mesmos os escolares dependentes dessa atividade de ensino ou de assistência desse congreganismo se organizavam em regime de internato. Parcos tempos de férias quebravam esse isolamento. É nesse contexto que devemos avaliar as circunstâncias equidistantes em que, de facto, religiosas e religiosos se posicionaram. A turbulência política e social acima referida praticamente passava ao lado dessas instituições. A informação, particularmente no mundo feminino, era passada por interpostas pessoas. Hábitos de leitura da imprensa diária não faziam parte da maioria dessa população. Capelães e diretores espirituais, quando inquiridos, ou por iniciativa própria, faziam descrição do que fora dos imóveis dos regulares se passava. Os periódicos que então se publicavam moviam-se dentro de um radicalismo assustador; aos excessos acusatórios da esquerda, respondia de igual forma, e tom, a imprensa sustentada por moderados ou até publicações próximas da Igreja. Essa forma desencontrada de informação e o desconforto que se instalou nos ambientes católicos alimentaram um imaginário preocupante em muitas comunidades religiosas. A morte do rei, em 1908, causou um impacto muito grande nas comunidades dos regulares. A oração nominal que então na missa se fazia pelo monarca reinante deixou-se de fazer. A inquirição pelo sucedido foi assunto de conversa e factor de amedrontamento. Algumas crónicas ou diários que por aqueles meses se fizeram dão-nos conta como tudo aquilo foi vivido dentro dos muros conventuais. A imprecisão de notícias e de datas são expressão da ausência de informação que então se observava nesses meios. Os meses que se seguiram à morte do rei foram de reflexão e preocupação. O impacto tinha sido grande. Refira-se que a Igreja e a monarquia gozavam nesses ambientes de um alto grau de sacralidade.

O imaginário que pendia para o negativo quanto ao futuro de Portugal e da rede congreganista acabou por ter um desfecho inesperado. O movimento vitorioso do Partido Republicano e a implantação da República chegou de forma confusa às instituições regulares<sup>8</sup>. Tiveram notícia da ação vitoriosa dos opositores da Monarquia e que a República vencera. O ambiente que então se vivia na capital requeria

<sup>8</sup> Arquivo das Irmãs das Pobres de Campolide, Livro de Fundações, Diário dos acontecimentos do mês de outubro de 1910.

atenção. O radicalismo antirreligioso convivia paredes meias com espíritos moderados. Os excessos poderiam acontecer a qualquer momento. O dia da revolução e as horas que se seguiram foi uma amostra dessa realidade<sup>9</sup>. O que correu célere e teve impacto imediato nas instituições regulares foi o decreto aprovado pelo Governo Provisório do dia 8 de outubro de 1910 que extinguiu os regulares<sup>10</sup>. A devassa quase imediata de portarias e o internamento compulsivo da maioria dos membros de ordens e congregações provocou uma perplexidade enorme<sup>11</sup>. Por razões óbvias, a dimensão assistencial/beneficência e a do ensino/instrução dependentes dessas instituições passaram a ser áreas assumidas pela República. O tempo que medeia entre o 8 de outubro de 1910 e o início da década dos anos vinte revelar-nos-á um período histórico em que o serviço de assistência e ensino baloiçar-se-á entre as instituições republicanas e as instituições regulares ora à revelia ora com contemporizações tácitas pelo novo regime.

É certo que os republicanos, motivados por ideias que no exterior se tinham posto em prática, fizeram raciocínio e produziram declarações e textos sobre a nobre arte de escolarizar os futuros filhos da República<sup>12</sup>. Da escola sairia a nobreza cidadã de que se orgulharia a República. Grande seria a República se fosse capaz de instaurar uma cidadania livre de credos ou influências exógenas que direccionavam sistemas de ensino alheios aos ideais da República. A par da escola ideal a que se propunha, de igual modo reclamou para si os cuidados assistenciais. A ingenuidade de deslocar o céu para a República tropeçou com situações inexpectáveis; confrontou-se esse otimismo com realidades difíceis de ultrapassar. Foi, sobretudo a dimensão assistencial que maiores dificuldades colocou ao regime republicano. Eram, de facto, muitas as instituições hospitalares e asilos que o congreganismo assumira nas últimas décadas; era propósito hercúleo substituir quem há muito lá se encontrava. Três situações mereceram visita do ministro da justiça, Afonso Costa, o político artífice do decreto da extinção. Para não me dispersar, mencionarei apenas três situações em que ele se viu envolvido e se envolveu com respostas diferentes. Estou-me a referir ao Sanatório da Parede que desde 1904 até 1910 tivera lá as Irmãs Vicentinas de São Vicente de Paulo; após o decreto de extinção de 8 de outubro de 1910, viram-se obrigadas a abandonar aquele estabelecimento de assistência<sup>13</sup>. Perante a intrépida resistência da benemérita fundadora do referido Sanatório, Claudina Chamiço, arrepiou caminho e permite a deslocação para lá dum grupo

<sup>9</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *A separação do Estado da Igreja*. Lisboa: D. Quixote, 2011, p. 45-55.

<sup>10</sup> Cf. João Maria Félix da Costa Seabra – *A lei portuguesa da separação do Estado das Igrejas de 20 de Abril de 1911*. Lisboa: Centro Cultural de Lisboa Pedro Hispano, 2008, p. 156-161.

<sup>11</sup> «*ce flot barbare de révolutionnaires y fit invasion (do colégio dos jesuítas de Campolide), buisant, dévalisant tout sur son passage*» (Arquivo das Irmãs das Pobres de Campolide, Livro de Fundações, Diário dos acontecimentos do mês de outubro de 1910).

<sup>12</sup> Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*. 3ª ed. Lisboa: Casa das Letras, 2010, p. 237-255.

<sup>13</sup> Cf. *As Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo em Portugal*. Coord. Ruth Isabel Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2008, p. 55.

de três religiosas das Irmãs dominicanas de Santa Catarina de Sena<sup>14</sup>. Neste caso, o ministro, sem se deslocar à Parede, reage a um ofício de exigência da fundadora do referido Sanatório. O segundo caso, tem a ver com dois estabelecimentos que se dedicavam ao cuidado de doentes do foro psiquiátrico, conhecidos no tempo por manicómios. Tratou-se da Casa do Telhal e da Casa da Idanha, Belas. Dez dias após a implantação da República, no dia 15 de outubro, o ministro passou por lá para avaliar a situação. Após a visita, fazendo exigências mínimas, acabou por permitir a atividade daqueles dois estabelecimentos – Telhal e Idanha – que se dedicavam aos cuidados de doentes do foro mental<sup>15</sup>. A leitura da deslocação do ministro e a decisão que tomou então tem tido várias leituras; no meu modo de ver, a circunstância do imóvel pertencer a uma entidade estrangeira não explica, de todo em todo, a decisão do ministro. O horizonte longínquo de poder encontrar alternativas possíveis, podem explicar a decisão do ministro.

O terceiro caso, em parte inédito até agora, teve a ver com dois Asilos aos cuidados das Irmãzinhas dos Pobres – Campolide e Porto. O caso de Lisboa, situado em Campolide teve nos dias que se seguiram ao 5 de Outubro de 1910 um acompanhamento muito atento do ministro da Justiça, Afonso Costa. O Asilo, situado próximo do colégio dos jesuítas de Campolide, acabou por ter alguma devassa, mais na mira de encontrar algum jesuíta ali refugiado<sup>16</sup> que propriamente por alguém que manifestasse interesse em perturbar o Asilo em si. Os ânimos, na zona da portaria chegaram a exaltar-se, mas a força policial, que para ali fora destacada, não permitiu qualquer desacato ou invasão indevida. A situação na comunidade responsável pelo Asilo era aflitiva. Tinham tido notícia do decreto da extinção de todas as corporações religiosas. O sofrimento centrava-se mais na sorte dos pobres que da sua responsabilidade dependiam que propriamente no destino que lhes podia caber. Os asilados assistidos deram-se conta dos perigos que então se corria; por iniciativa própria e também por estímulo das Irmãs mostraram-se dispostos a barrar qualquer desacato que sobre o imóvel e obra pudesse vir a acontecer. Nesta situação de grande incerteza Afonso Costa faz uma visita inesperada ao Asilo<sup>17</sup>. Ficou agradado com o que viu: limpeza, asseio e carinho. O ambiente de família que ali encontrou, entre utentes e comunidade religiosa, levou-o a refletir e a tomar as

<sup>14</sup> «Numa missiva endereçada ao chefe do governo, Afonso Costa, a benemérita explana a sua posição, sem deixar margem para dúvidas. O estabelecimento fora fundado sob a orientação católica e, se não fosse autorizada a vinda de religiosas para assumir a sua gestão, a instituidora assegurava que “o encerraria com um par de trancas» (Ana Gomes – *Claudina de Freitas Guimarães Chamiço (1821-1913)*. Lisboa: Europress, 2010, p. 65-66, nota 75).

<sup>15</sup> Cf. Joaquim Chorão Lavajo – *Ordem Hospitaleira de S. João de Deus em Portugal (1892-2002)*. Lisboa: Editorial Hospitalidade, 2003, p. 110-111.

<sup>16</sup> «*Persuadés que nous cachions des Pères et qu'un tunnel souterrain mettait en communication le Collège et l'asile, les révolutionnaires se précipitèrent au portail pour envahir notre maison et l'emparer des Jésuites "cachés"*» (Arquivo das Irmãzinhas dos Pobres, Livro de Fundações, Diário dos acontecimentos do mês de outubro de 1910).

<sup>17</sup> A crónica que se encontra no arquivo das Irmãzinhas dos Pobres, em Campolide, não é muito exacta quanto ao dia da visita do ministro da Justiça; tudo indica que teria sido feita no dia 6 de outubro. Sem o comentar, Afonso Costa terá ficado agradado com o que observou «*le Ministre a emporté l'impression... trouvant la maison organisée dans de très bonnes conditions*» (Ibidem).



primeiras decisões: nada de encerramento. Apenas as habituais imposições de não usar o hábito religioso, mormente nos espaços mais expostos ao exterior. A questão do hábito que para o ministro parecia ser de menos importância, para as Irmãs do Pobres será um ponto do qual não abrirão mão. Será pela defesa intransigente da utilização do hábito que o confronto entre a comunidade e o ministro se irá arrastar por meses. Após a primeira visita do ministro e, possivelmente, a posse de muitos pedidos para que o Asilo de Campolide não fosse encerrado, levou o governante a refletir aquela delicada situação e a fazer todo o possível para que a comunidade não abandonasse o Asilo. A negociação durante o mês de outubro foi diligente. Há uma nova promessa da visita do ministro; informado, no entanto, de que as irmãs não tinham deixado o uso do hábito, envia lá dois altos quadros do ministério para dissuadir as irmãs do uso do hábito religioso. Nada foi conseguido. É nestas circunstâncias que Afonso Costa abre uma exceção; procede a uma segunda visita: visava mais uma vez o governante dissuadir as irmãs a deixar o hábito, mas, acima de tudo, evitar de todo em todo que elas tomassem decisão de deixar a obra e a cidade de Lisboa. No dia 14 de novembro de 1910, o ministro recebe a superiora da comunidade: tudo andou à volta do hábito e da aposta do ministro em tudo fazer para que as Irmãs não abandonassem o Asilo de Lisboa. Estaria até na disposição de fazer aprovar um novo decreto, autorizando a permanência de ordens e congregações que se dedicassem à beneficência. Uma carta que entretanto chega da superiora geral irá precipitar uma decisão irreversível. A orientação superior era taxativa: o hábito não se pode deixar. A partir desse momento, a rutura foi inevitável; as Irmãs deixarão Lisboa, rumo a França. A permanência das Irmãs protelou-se ainda por alguns meses. A substituição das irmãs por outro pessoal preparado foi difícil de fazer-se. Até ao início de janeiro de 1911, tudo podia ser expectável. Dá-se uma derradeira visita de Afonso Costa no dia 14 de janeiro; foi uma visita fria<sup>18</sup> e o encontro com Irmãs e utentes foi pouco próxima. O desenlace estava a dar-se; no dia 17 de janeiro de 1911 deixam as Irmãs dos Pobres o Asilo sob a proteção das Legações de França, Espanha, Inglaterra e até da América do Norte<sup>19</sup>; embarcam num navio que as levou para França. O aparato protetor, o abandono de Portugal e de uma obra tão importante, deu que pensar quer às autoridades políticas quer a uma plêiade de benfeitores que desde outubro até janeiro tinham acompanhado todo aquele processo.

O que aconteceu em Lisboa com as Irmãs dos Pobres deu-se de igual forma no Asilo que tinham na cidade do Porto. A sua proteção foi assegurada por um grupo de benfeitores influentes; proibidas de usar hábito e de recorrer à esmola na praça pública, acabaram por não sentir falta do indispensável para o normal funcionamento do Asilo. Os bens que habitualmente recolhiam nalguns mercados, perante temores e proibições que sobre elas impediam, dos mesmos mercados, es-

<sup>18</sup> Fazia-se já acompanhar por vários agentes da autoridade: «*le Ministre le la Justice accompagné de 14 agents de vulgaire apparence vint visiter l'immeuble devenu comme tant d'autres la propriété du gouvernement*» (Arquivo das Irmãs dos Pobres, Livro de Fundações, Diário dos acontecimentos do mês de janeiro de 1911).

<sup>19</sup> «*celles de plusieurs de nos bienfacteurs et des représentants des légations de France, d'Espagne, d'Angleterre et d'Amérique nous suivraient*» (Ibidem).

tranhando a ausência das caridosas Irmãs, muitos foram os que se deslocaram ao asilo para levar bens que habitualmente já destinavam para a manutenção daquela obra de beneficência. É certo que também foram “inspeccionadas” por visitas oficiais. Nessas ocasiões nunca estiveram sós. Tiveram a proteção de amigos e benfeitores que as aconselharam em assuntos de ordem prática: estiveram por trás das programações das visitas dos inspetores, inclusive da do ministro da Justiça, Afonso Costa; o horizonte de encerramento ou de mudança desvanecia-se também aqui. Após a visita, Afonso Costa, terá sentenciado: “elas” não devem deixar o Asilo; terá evitado a palavra irmã. A obra dependia quase na sua totalidade da mendicidade. Os registos de arquivo, referente ao Asilo do Porto, a única casa que a congregação manteve aberta, não mencionam qualquer referência de privações ou constrangimentos alimentares. Existem, apenas, muitos elogios aos beneméritos benfeitores que se redobravam em esforços para que tal não acontecesse. Outras atividades de cariz assistencial também foram permitidas às irmãs de São Vicente de Paulo; embora expulsas, porque extintas, socorrendo-se de outro tipo de estatuto, acabaram por permanecer no hospital de São Luís, sob a proteção da bandeira francesa; no Hospício do Funchal protegidas pela bandeira sueca e no Asilo da Gandarinha, em Cucujães, propriedade da Condessa de Penha Longa; por influência da nobre senhora puderam ficar lá sete irmãs que se ocuparam do Asilo<sup>20</sup>.

As frentes de assistência já referidas, cada uma com um percurso diferente, não se deram de forma clandestina. Eram do conhecimento público e das autoridades políticas. O realismo das situações ditou a resposta possível para as expressões de assistência que há muito se praticavam.

Se para a assistência houve abertura e contemporização, o mesmo não se deu para o ensino e a instrução. As escolas dependentes de ordens e congregações, em virtude do decreto de 8 de outubro, tiveram de encerrar. E, de facto, assim aconteceu. Os estabelecimentos de ensino, mormente os dos jesuítas e os das Doroteias, tiveram de encontrar alternativa além-fronteiras<sup>21</sup>. Tem-se colocado, por vezes, a questão se é legítimo admitir continuidade nalgumas atividades congreganistas na área do ensino. Creio ser legítimo afirmar que sim. E aconteceu de forma curiosa. Foi, de facto pela vertente assistencial, que a atividade instrução/ensino se praticou nalgumas casas que permaneceram abertas desde o início da república. Estou-me a referir ao Asilo de Vilar, no Porto, ao cuidado das Irmãs Doroteias, ao Sanatório da Parede já por nós referido, ao Asilo das Cegas, no convento dos Cardais em Lisboa e ao colégio da Regeneração em Braga. Estes três últimos estabelecimentos aos cuidados das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena. Foi a título assistencial que o Governo condescendeu em manter presença e atividade congreganista nos três referidos lugares. A par da assistência que efetivamente ali se praticava, deu-se de igual forma, lá dentro, para os utentes, instrução e ensino. Mais exponencial se

<sup>20</sup> Cf. Maria do Pilar S. A. Vieira – Irmãs de São Vicente de Paulo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Coord. de Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 477.

<sup>21</sup> Com a expulsão da companhia de Jesus, parte dos seus alunos seguiram-nos também para o estrangeiro; organizaram colégios em Jette (Bélgica), Los Placeres e La Guardia (Espanha). Em 1932, com o regresso a Portugal, terminaram também esse tipo de experiências (*Anuário de la companhia de Jesus*, 2009, p. 94).

verificou no Sanatório da Parede, onde inicialmente, a maior parte dos utentes eram crianças doentes, quase todas em idade escolar. De forma distinta, essa dimensão de escolarização aconteceu nas outras casas referidas, onde as duas realidades se articularam razoavelmente.

A Lei da Separação de 20 de abril de 1911 deu um quadro legal quanto ao relacionamento entre o Estado e as Igrejas. Nada se alterava ou corrigia do que até àquele momento tinha sido decretado sobre as ordens e o congreganismo. Deu-se abertura pontual para determinadas situações de assistência já referidas e que se mantiveram até ao início da década de vinte. O Estado até 1918, manteve-se sempre distante das Igrejas e das atividades dependentes das instituições ligadas à Igreja católica. Essas, por sua vez, com os constrangimentos legais e também levadas por algum imaginário tiveram sempre um pavor à República; para o relacionamento formal, serviram-se quase sempre de interpostas pessoas.

Este quadro legal e práticas concretas de políticas em vigor, fizeram emergir um congreganismo criativo, com capacidade de resistência e que a muitos surpreendeu. A flexibilidade organizativa que adotaram e a capacidade de fazer e refazer comunidades e grupos de presença e trabalho contornaram uma política em curso que visava a sua extinção. Nada disso aconteceu. A um incómodo inicial, procuraram as instituições dos regulares uma solução que foi a da não-aceitação do veredito ditado pela República. Para além de convicções religiosas e assunção de carismas que cada uma representava, puderam contar com uma união congregacional, interna e externa. As de fundação estrangeira tiveram o natural apoio das direções gerais; as fundações portuguesas conseguiram fazer deslocar muitos dos seus membros e obras para a vizinha Espanha ou outros países da Europa. Aqui importa referir os objetivos iniciais dessas deslocações além-fronteiras. Num primeiro momento, tratou-se de encontrar espaços que albergassem e acolhessem os idosos e os que em processo de formação se encontravam. Num segundo momento, colocou-se a questão de dar continuidade lá fora aos estabelecimentos de ensino, agora extintos em Portugal. A resposta relativamente rápida a essa questão deveu-se à tenacidade congreganista e ao apoio consistente de uma boa parte de famílias que em Portugal demandavam esse tipo de serviço; dispuseram-se a deslocar os seus filhos para estabelecimentos de ensino em terra estrangeira. Assim aconteceu com a Companhia de Jesus, com as Doroteias, com as Religiosas do Sagrado Coração de Maria e com outras congregações em escala menor. As Religiosas do Sagrado Coração de Maria viram-se obrigadas à dispersão em 1910; permaneceu apenas aberto o colégio do Porto, dado que a direção era ainda atribuída a Miss Henessy e as irmãs não usavam o hábito. Mesmo assim, em 1912 tiveram de deixar o colégio. Em 1910 as religiosas espalharam-se por outros países onde já tinham casas e, em 1912, abriram um colégio em Tuy com algumas religiosas e mais de 60 alunas internas oriundas dos colégios portugueses<sup>22</sup>. Muitas das religiosas pertencentes à Congregação de Santa

<sup>22</sup> Cf. Maria Julieta Dias – Religiosas do Sagrado Coração de Maria. In *Dicionário histórico das Ordens, Institutos Religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal*. Dir. José Eduardo Franco. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 507; Religiosas do Sagrado Coração de Maria Virgem Imaculada – *Vidas Vivas (1849-1949)*. Coimbra: Coimbra Editora, 1948.

Doroteia foram acolhidas por famílias conhecidas. Com frequência, tratava-se de familiares de antigas alunas que continuavam a mostrar elevada consideração pelas professoras das suas filhas<sup>23</sup>. Algumas dessas religiosas, em número superior ao admitido por lei, conseguiram continuar a viver em comunidade durante meses seguidos no colégio de Guimarães. Contavam com a proteção do administrador que, apesar de republicano, não as hostilizou, antes as aconselhava e prevenia dos perigos. Mesmo em situação de clandestinidade conseguiram realizar as suas festas, reunindo cerca de trinta irmãs que viviam nas redondezas. Chegaram mesmo – não só em Guimarães – a realizar cerimónias de renovação de votos<sup>24</sup>. As Doroteias, mesmo com o Governo republicano anticongreganista, mantiveram a direção do asilo de Vilar, no Porto, fundado por iniciativa do cônego Van-Zeller<sup>25</sup>. Para dar continuidade à sua atividade educativa, deslocaram o principal colégio que tinham em Portugal para a Suíça, para a cidade de Lucerna; ali se ergueu o novo “Quelhas”, com a mesma superiora e a mesma mestra geral do conhecido colégio de Lisboa; desde 1911 até 1914, o número de alunas portuguesas chegou aos cinquenta<sup>26</sup>. O colégio, que também abriu na cidade de Tuy, teve uma frequência mais modesta; apenas com 8 alunas, todas elas familiares de doroteias portuguesas; posteriormente veio a ter uma frequência maior<sup>27</sup>. No estrangeiro os jesuítas portugueses abriram também colégios, que foram frequentados por alunos portugueses. O colégio de Campolide, que iniciara atividade em Lisboa em 1858<sup>28</sup>, acompanhou os jesuítas em terras de exílio: a começar pela Bélgica, em Jette, e em Espanha, em Los Placeres e na Guardia, na Galiza<sup>29</sup>. A experiência dura de exílio foi uma história cheia de dificuldades e contratempos; essas realidades estimularam a inovação e a adaptação.

A cidade de Tuy foi a localidade espanhola com o maior número de colégios pertencentes aos regulares portugueses expulsos pela República. Ali abriram colégio para alunos portugueses os seguintes Institutos: Franciscanas Hospitaleiras (40 alunas); as Doroteias mudaram para lá o seu colégio da Sagrada Família de Guimarães (30 alunas); as Irmãs Religiosas do Sagrado Coração de Maria mudaram para ali o colégio inglês do Porto (20 alunas); as Franciscanas Missionárias de Maria tiveram um colégio com 18 alunas; os Jesuítas instalaram o colégio em La Guardia (60 alunos)<sup>30</sup>.

Depois de 1920 o congreganismo, de forma ainda criptada foi-se estabelecendo em território nacional. Muitos dos seus membros, quando indagados,

<sup>23</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, 2ª ed. Lisboa: CEHR, 2010, p. 328, nota 331 e 332.

<sup>24</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 328, nota 332.

<sup>25</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*, p. 328, nota 331.

<sup>26</sup> Cf. Maria do Céu Nogueira – *História da Província Portuguesa da Irmãs*, p. 304; Maria Lúcia de Brito Moura – *As Doroteias em Portugal (1866-1910)*, p. 285.

<sup>27</sup> Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *As Doroteias em Portugal (1866-1910)*, p. 249.

<sup>28</sup> Cf. António Lopes – *Roteiro histórico dos jesuítas em Lisboa*. Braga: Editorial A.O., 1985, p. 122.

<sup>29</sup> Cf. Jorge Manuel Sena – *Educar para a música*. In *Anuário de la Companhia de Jesus*, (Enero 2009), p. 94.

<sup>30</sup> Cf. Artur Villares – *As congregações religiosas em Portugal (1901-1926)*, p. 90.

apresentavam-se ainda como ex-congreganistas. O seu regresso deveu-se a muitas cumplicidades. Manuel Borges Grainha, com o cargo de Inspetor anticongreganista da Primeira República, convenceu-se da existência benevolente de algumas autoridades escolares e administrativas que favoreciam ou encobriram a real situação de muitas dessas escolas; com algumas minudências legais iniciaram o seu regresso e retomaram atividades, reiniciando uma nova presença em Portugal<sup>31</sup>.

---


<sup>31</sup> Cf. Artur Villares – As congregações religiosas em Portugal (1901-1926), p. 98.



---

## ASSISTÊNCIA E ENSINO NO QUADRO DA SEPARAÇÃO EM AMBIENTES EVANGÉLICOS

JOSÉ ANTÓNIO AFONSO\*

 <https://orcid.org/0000-0002-7061-306X>

### Introdução

Nos anos 30 do século XX, Eduardo Moreira<sup>1</sup> estabelece um quadro definitivo das identidades protestantes ou evangélicas já consolidadas em Portugal, traça uma circunstanciada cartografia da sua presença e informa-nos sobre a genealogia dos diferentes movimentos, assim como da pluralidade dos projetos que foram abraçando e que se revelaram como indelévels constituintes de um *ethos* que se foi caldeando ao longo de contrastantes vivências políticas, ou como nota um observador evangélico estrangeiro, as Igrejas foram passando por sucessivas transições políticas «*from monarchy to republic and to the Salazar regime*<sup>2</sup>». Certamente, esta constatação remete para um trajeto extremamente sofrido (em termos existenciais e no âmbito político) que pautou as sucessivas gerações de protestantes, e permite induzir como se processou o caldeamento de uma particular teodiceia e o modo como foram resistindo, criando uma sociodiceia que revela uma construção cognitiva e institucional, sublinha itinerários individuais e contextos sociais, como a emergência de posições no espaço público. Este processo, que reuniu uma série de percursos, esteve subsidiário de uma identificação dos problemas, da reunião de competências e de recursos, da definição de métodos e da configuração de soluções realistas, mas pressupôs a conversão de novos atores e a autonomização institucional e simbólica de uma ação que, multiplicando organizações, jamais abandonou a perseguição do bem público. Num país hegemonicamente católico, mas politicamente inconsequente, as manifestações acatólicas sentiram tanto a inércia das sucessivas indefinições jurídicas como o peso da orientação sociológica resultante de uma secularização tímida, que jamais abandonou princípios regalistas. Consequentemente, o pluralismo religioso foi sempre um limbo retórico, que, no entanto, não deixou de ter expressão real (ainda que acantonada e topograficamente muito circunscrita) nem uma significativa semântica.

---

\* Doutor em Educação pela Universidade do Minho. Professor Auxiliar do Departamento de Pedagogia do Instituto de Educação e Psicologia.

<sup>1</sup> Cf. Eduardo Moreira – *The Significance of Portugal: A Survey of Evangelical Progress*. London: World Dominion Press, 1933.

<sup>2</sup> Cf. O. A. C. Irwin – *Pilgrim Churches: The Spanish and Portuguese Reformed Episcopal Churches*. London: Houghton & Sons, Ltd., s.d..

Cronologicamente, os objetivos das manifestações de matriz protestante vão acentuando a sua diferença ao estabelecer os princípios fundamentais de uma filosofia cristã onde se patenteie uma conciliação entre o realismo e o espiritualismo metafísico – ou seja: reconhecimento do pluralismo do real e do dinamismo espiritual – sem, contudo, escamotear o diálogo entre a crítica reflexiva e a crença religiosa, o que se traduz num exercício racional e numa interiorização espiritual, capaz de apreender a realidade sem jamais «construir lugares antes ou além do realmente real»<sup>3</sup>. Tal pressuposto significa o assumir posições seculares e humanistas que compaginam a compreensão religiosa com a reforma social.

Para a comunidade de fé cristã protestante, a fidelidade a Deus deve ser provada através de uma *praxis* que não se centra nas obras simbólicas dos ritos sacramentais, mas sim na adequação do *ethos* e da conduta em relação ao compromisso da fé assumido pela comunidade crente com o objetivo de estabelecer no mundo a *Cidade de Deus*, na qual os crentes expressam o seu compromisso de caridade e solidariedade através da sua secular ação diária laboral, cultural, social, política e económica<sup>4</sup>.

Esta dimensão de ação social, assistência e benevolência (que indelevelmente nasce das consciências individuais) marcou as dinâmicas comunitárias protestantes em Portugal e foi uma sólida referência na sua constituição e disseminação, por vezes afirmada com palavras como punhos, outras testadas com suavidade, mas sempre evidenciando a especificidade de uma cultura teônoma que paulatinamente se foi identificando como reformadora e moderna.

Os nossos propósitos nesta revisitação às propostas protestantes no âmbito das iniciativas morais e sociais, estão marcados pela identificação das ações no ambiente muito particular da 1ª República, especialmente no quadro da Lei da Separação. De modo abrangente teremos em atenção a constituição de um modelo de intervenção partilhado pela maioria das “denominações” e de forma particular iremos seguir as reações da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, entre 1911 e 1926, tendo como fonte a informação que o órgão da “*Spanish and Portuguese*

---

<sup>3</sup> Cf. Paul Tillich – *A Era Protestante*. S. Paulo: Instituto Ecuménico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992, p. 232.

<sup>4</sup> Cf. Samuel Dimas – Delfim Santos e o Protestantismo: o Diálogo entre a Fé e a Razão na Dinâmica Espiritual da Experiência Cristã. In *Delfim Santos e a Escola do Porto: Actas do Congresso Internacional*. Org. Cristina Soveral. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008, p. 462.



se *Church Aid Society*”<sup>5</sup> (SPCAS), *Light & Truth* ia disponibilizando, quer através das posições da própria Sociedade, quer dos artigos que os elementos da Igreja Lusitana aí publicavam com regularidade. A presente opção por captar a sensibilidade dos protestantes face às determinações republicanas no que tange à liberdade religiosa, auscultando um dos seus movimentos, deverá ser entendida como um índice de uma posição mais consistente, expressa, aliás, num conjunto de documentos conjuntamente subscritos<sup>6</sup>, mas que não deixam de realçar que, apesar de uma unidade politicamente assumida, há marcas que revelam a história específica de cada uma das denominações. Portanto – e para além dos particulares argumentos que foram sendo esgrimidos – um dos pontos a enfatizar relaciona-se, justamente, com o processo constitutivo da Igreja Lusitana e de expressão geográfica das suas comunidades que aquando da Lei da Separação teve uma reação muito própria, o que pode, certamente, significar que no campo protestante as expectativas face à República<sup>7</sup>, sejam elas próprias também plurais, independentemente da inabalável questão que a todas as denominações tende a ser comum: a do reconhecimento como uma expressão religiosa cristã, numa sociedade que respeita por igual todos os cultos; no fundo uma sociedade democrática e secular, onde a religião, obviamente, seria o fundo da própria regeneração societal. Em face desta questão genésica, a conjuntura republicana, foi vivida como mais um momento – com as suas características muito peculiares – desse trajeto, encetado pelos protestantes

<sup>5</sup> Em 1870 é criada a *Spanish and Portuguese Church Aid Society*, com os seguintes objetivos: «I) The faithful preaching and teaching of the Gospel in accordance with the principles of the Church of England and other Churches in communion with her; II) The support and establishment of Sunday, Weekday, Night and Ragged Schools; III) The providing of suitable buildings for public worship and other Church purposes, and the payment of all expenses connected therewith; IV) The support and establishment of Theological Training Colleges; V) The maintenance of Orphanages and other charitable Institutions; VI) The sale and distribution of Bibles, and the circulation of religion literature generally» (Cf. O. A. C. Irwin – *Pilgrim Churches*). Não interessa para a economia do presente texto dissecar as razões que suportam a adesão da Igreja Lusitana à *Aid Society*, tomaremos como historicamente significativa a sua vinculação à referida instituição assim como os pactos que de tal obrigação decorriam. Este é um outro aspeto que carece de estudos mais aprofundados de que podem emergir conclusões muito interessantes. Quanto à Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica teremos como base estudos já realizados no âmbito da história das minorias religiosas, bem assim como as reflexões que foram sendo produzidas por atores protestantes no seu processo constitutivo, salientaremos então, para o primeiro caso: J. M. Mendes Moreira – *Origens do Episcopalismo em Portugal: O despertar da Igreja Lusitana (1839-1899)*, 2 vols. Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto: [s.n.], 1995; Luís Aguiar Santos – A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (1876-1902). *Lusitania Sacra*, 8/9, II (1996-1997) 299-360, e, para o segundo caso: Diogo Cassels – *A Reforma em Portugal*. Porto: Typ. a Vapor de José da Silva Mendonça, 1906; Joaquim dos Santos Figueiredo – *Factos notáveis da História da Igreja Lusitana*, 2ª ed.. Porto: Typ. Mendonça, 1910; Eduardo Moreira – *Esboço da História da Igreja Lusitana*. [V. N. Gaia]: Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1949.

<sup>6</sup> Temos presente, a título de exemplo, o *Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei da Separação da Igreja do Estado*, de 16 de junho de 1911, e o *Memorial da Igreja Lusitana Católica, Apostólica, Evangélica*, de 8 de junho de 1911 (referidos em *O Bom Pastor*, 27, (1911), p. 2-4 e 1-2, respetivamente). Este último entronca no sentido mais amplo do primeiro, ressaltando contudo o modelo de organização institucional da Igreja Lusitana.

<sup>7</sup> Sobre esta questão consultar António Manuel Silva – A Igreja Lusitana e o Republicanismo (1880-1910): Convergências e expectativas do discurso ideológico. In *A Vida da República Portuguesa, 1890-1990. Vol. II*. Coord. M. H. C. Santos. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, 1995, p. 739-756; Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da Exclusão à Liberdade de Cultos (1852-1911)*. Lisboa: CEHR, 2009.

portugueses, em busca da sociedade ideal, sentindo-se estes, então, como atores fundamentais desse processo e que, também, jamais abdicaram de demonstrar no quotidiano esse seu propósito.

### **Das palavras aos atos**

Uma incursão à emergência dos movimentos acatólicos no Portugal oitocentista pode permitir afirmar que a par de um conjunto de estrangeiros e a ancestral e idiossincrática presença da Igreja Romana, nasce uma geração portuguesa (heterogênea na sua composição cultural, social e, porventura, ideológica) que vinca a nítida adesão ao repertório protestante declinado quicá, também, na sua diversidade como forma de resistência às manifestações anti-modernas, e que encontra uma indelével expressão na constituição da denominada Igreja Lusitana enquanto organização que incorpora uma reclamada tradição velho-católica – de raiz portuguesa – com um ideário progressista derivado da tradução que se operou pelo movimento do *Réveil* enquanto manifestação capaz de criar possibilidades de configurar vivências (e experiências) pessoais e coletivas que contribuam para que em Portugal se possa rever o progresso intrínseco de muitas nações europeias.

Um intenso diálogo aliado a uma profícua cooperação, estabelece-se entre movimentos de cariz internacional – metodistas, presbiterianos e batistas – e a expressão portuguesa de independência de Roma. Nesta permuta ganha contornos a progressiva incorporação de atores portugueses que decididamente abraçam o ideário da dissidência religiosa (nomeadamente, um conjunto de padres católicos egressos), gerando uma distinta percepção do que deveria (e poderia) ser o futuro social, cultural e económico do País. As propostas elaboradas (e as ações encetadas) pretenderam ser raízes fundamentais para que um Portugal se pudesse imaginar de forma distinta. As expressões dos projetos que foram nascendo têm contornos indelével nos discursos que circulam – como nas materializações que deram forma a um forte anseio reformista, que com frequência se cruza com as formulações de cunho republicano, tanto na sua específica formulação política como nas manifestações organizacionais que se derramavam na sociedade.

A presença do protestantismo em Portugal<sup>8</sup> revela um conjunto de circunstâncias políticas (advento do liberalismo), sociológicas (dinâmicas de urbanização e proletarização crescentes) e de missão e evangelização, protagonizadas pelos setores protestantes internacionais veiculados aos não-conformistas. As primeiras manifestações protestantes têm a marca dos ideais e práticas dos missionários estrangeiros e desenvolvem-se em contextos urbanos. As comunidades nascentes, enraizadas em locais com índices de crescimento económico significativo, caracterizam-se pela sua pequena dimensão, patenteando, no entanto, um forte grau de coesão interna. A tendência à regionalização das “denominações” manter-se-

<sup>8</sup> Seguimos François Guichard – *Le Protestantisme au Portugal*. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 28, (1990), p. 455-482; João Marques – *Para a história do Protestantismo em Portugal*. *Revista da Faculdade de Letras: História*, 12, II, (1995), p. 431-475; Antiprottestantismo: A oposição crítica ao protestantismo pelo catolicismo em Portugal. In *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*. Coord. A. Marujo; J. E. Franco. Lisboa: Temas e Debates; Círculo de Leitores, 2009, p. 203-263; Manuel P. Cardoso – *Por Vilas e Cidades: Notas para a história do Protestantismo em Portugal* [1985]. Lisboa: Seminário Evangélico de Teologia, 1998.

-á no processo de consolidação das comunidades protestantes. François Guichard estabelece três fases de implantação do protestantismo em Portugal.

Um primeiro momento está situado entre o século XVI e os alvares do Liberalismo. Ao contrário da Espanha, em Portugal não se fizeram sentir os efeitos da Reforma protestante do século XVI, e por esse facto não há grupos organizados e as vozes mais críticas do catolicismo são as de humanistas, como Gil Vicente, André Gouveia, Damião de Góis, Fernão de Oliveira, entre outros. A partir do século XVII verifica-se a presença de protestantes estrangeiros no âmbito das legações diplomáticas. Pelo tratado luso-inglês de 1642 assiste-se a uma tolerância diplomática e em 1725 é permitida a construção do cemitério inglês de Lisboa, tal como em 1761 se autoriza a construção do cemitério alemão, também em Lisboa. Em todo este período, as conversões de portugueses além-fronteiras são raríssimas, notando-se duas que tiveram alguns ecos em território nacional, a de Cavaleiro de Oliveira e a de João Ferreira de Almeida. Em 1810, o tratado anglo-português autoriza, pela primeira vez, os residentes britânicos a possuírem lugares de culto «desde que não reconheçíveis pelo aspeto exterior». Assinale-se que a partir de 1809, a Sociedade Bíblica de Londres começa a operar em Portugal.

O segundo momento identificado situa-se entre 1830 e 1900. O constitucionalismo reconhece o direito de existirem cultos dissidentes e as primeiras críticas à ortodoxia católica surgem pela pena de Almeida Garrett, como também a apologia das Escolas Dominicais é protagonizada por Alexandre Herculano. Antero de Quental radicaliza as posições críticas argumentando que as causas da decadência dos povos peninsulares encontram as suas razões na contra-reforma tridentina e na ação dos jesuítas. Este período é marcado pelo espírito do *Réveil* e pela instalação de Missões. Robert Kalley fixa-se na Madeira em 1838, protagonizando uma autêntica revolução ao criar escolas e hospitais, difundindo a Bíblia e evangelizando as populações<sup>9</sup>. Razões políticas levaram que, a partir de 1846, se iniciasse a “caça aos calvinistas” com consequências trágicas. Em 1839, o padre espanhol Gómez y Togar cria em Lisboa uma Igreja episcopaliana. Até, pelo menos 1860 intensifica-se a difusão da Bíblia pelos colportores e a instalação de Missões, como a de Helena Roughton, em Lisboa. Mas, 1860 marca também o fim do ciclo de missão e a resposta da Igreja Católica que, na sequência do Concílio Vaticano I, se torna intransigente e intolerante (através, nomeadamente, do dogma da infalibilidade pontifícia), cujos reflexos, entre outros domínios, podem ser encontrados nos autênticos autos de fé das apelidadas “Bíblías Protestantes” ou na repressão às manifestações acatólicas que contaram com a conivência do poder político. Este período é marcado ainda pela criação das primeiras igrejas portuguesas como sejam a de Robert Stewart, em Lisboa, tida como a primeira comunidade presbiteriana; a do

<sup>9</sup> É incontornável a ação civilizatória de Kalley e o seu projeto de intervenção social é paradigmático Cf. Michael P. Testa – *Robert Reid Kalley: O Apóstolo da Madeira* [1965], 2ª edição. Lisboa: Comissão Executiva da Igreja Evangélica Presbiteriana, 2005.

anglo-português James (Diogo) Cassels<sup>10</sup>, que em 1868, cria, em Vila Nova de Gaia, a primeira igreja metodista; a iniciativa de George Robinson em Portalegre, a partir de 1889; ou a instalação de Maxwell Wright, em 1880, nos Açores. Este período, em síntese, vê nascer as primeiras igrejas instituídas: Igreja Presbiteriana, em 1875, dinamizada pelo já referido Robert Stewart (discípulo de Kalley) e António Matos, e com implantação em Lisboa<sup>11</sup>; a Igreja Metodista, em 1874<sup>12</sup>, devida à ação do missionário Robert Moreton e sediada no Porto, e a Igreja Evangélica Lusitana em 1880, que resulta do protagonismo de padres católicos egressos e dissidentes de outras confissões, com fortes raízes no Norte (Vila Nova de Gaia e Porto) estendia a ação pelo país com presença assinalável nas cidades do litoral. Este período caracteriza-se por uma evangelização aguerrida e por uma implantação social crescente, nomeadamente pela criação de escolas elementares e dominicais, como ainda as Uniões Cristãs da Mocidade. Note-se que este momento corresponde ao aumento do protagonismo das correntes do catolicismo social.

O terceiro momento, situado entre 1900 e 1910, é o tempo de consolidação das comunidades protestantes e do surgimento da primeira geração de protestantes portugueses, como é também o início das correntes evangélicas (batistas, darbistas e pentecostais). Neste período reforça-se a evangelização pela introdução de novas formas e novos territórios de ação social – clínicas, lares, cooperativas, associações de socorros mútuos, entre outras modalidades de assistência aos membros das comunidades evangélicas – mas é também o momento em que a concorrência, mesmo com a Igreja Católica e os movimentos sociais, se torna mais visível no campo social, em simultâneo com um conjunto de hesitações de ordem política face à Monarquia, chegando mesmo alguns membros protestantes, como seja o caso de Joaquim dos Santos Figueiredo, a fazer um apelo à «criação de correntes democráticas» capazes de «operar uma transformação moral, uma renovação de ideias» que tragam a Portugal «a paz e a prosperidade»<sup>13</sup>.

Entre 1843 e 1908, estabeleceram-se 11 denominações: Igreja Evangélica Portuguesa, Igreja Escocesa, Igreja Lusitana, Igreja Metodista Portuguesa, Igreja Presbiteriana Portuguesa, Irmãos, Igreja Metodista Episcopal, Igreja Nazarena, Congregação Evangélica do Brasil e Portugal, Convenção Batista Portuguesa e Grupos Independentes. Três Sociedades estrangeiras tinham missões em Portugal: Sociedade Bíblica Inglesa e Estrangeira (desde 1835); Sociedade dos Tratados Religiosos (desde 1855), e Sociedade Bíblica Nacional Escocesa (desde 1866)<sup>14</sup>. Num

<sup>10</sup> Sobre Diogo Cassels, na amplitude da sua dinâmica comunitária, ver Fernando Peixoto – *Diogo Cassels: Uma vida em duas margens*. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de VNGaia, 2001; Fernando Peixoto – *Diogo Cassels: A Praxis ao serviço da Fé*. Vila Nova de Gaia: estratégias criativas, 2005.

<sup>11</sup> Cf. David J. Langum – *António de Matos: Um pioneiro protestante*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 2009.

<sup>12</sup> Cf. Albert Aspey – *Por este caminho: Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX. Uma página da história da procura da Liberdade Religiosa*. Porto: Ed. do Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971.

<sup>13</sup> Joaquim dos Santos Figueiredo – *Do Atheismo*. Porto: Typ. da Viúva de José da Silva Mendonça, 1909.

<sup>14</sup> Cf. Eduardo Moreira – *The Significance of Portugal*.

balanço de 1908<sup>15</sup>, são referenciadas 31 escolas, situadas em Vila Nova de Gaia (5), Porto (6), Rio de Mouro, em Sintra (1), Lisboa (6), Setúbal (2), Portalegre (1), Almada (1), Taverde (1) e Madeira (8), pertencentes à Igreja Lusitana, à Igreja Metodista, à Igreja Evangélica de Portalegre, à Igreja Presbiteriana Portuguesa, à Igreja Evangélica Metodista e à Igreja Metodista Episcopal. Relativamente a 1900<sup>16</sup> nota-se um aumento de 6 escolas. Ainda em 1908, calculava-se que existissem 22 Uniãoes Cristãs da Mocidade, repartidas geograficamente da seguinte forma: Porto (8), Lisboa (4), Vila Nova de Gaia (4), Figueira da Foz (2), Portalegre (1), Guimarães (1), Abrantes (1) e Funchal (1). Comparando com 1900 verifica-se que foram criadas mais 11 Uniãoes. Em 1910<sup>17</sup>, o número de Escolas Dominicais era de 54, com 106 professores e frequentadas por 2.292 alunos. As Sociedades de Esforço Cristão surgem em 1903 e as Ligas de Bondade estão identificadas desde 1880. Há inúmeras referências a iniciativas locais relacionadas com o fomento do associativismo, bem assim como práticas filantrópicas e assistencialistas, notando-se que, a partir do final da primeira década de 1900, começam a ganhar corpo os Montepios e os Hospitais com finalidades interdenominacionais, ou ecuménicas.

Esforço notável atendendo a que, de acordo com o Censo de 1900, 99,8% da população declarava-se como católica; 0,09% dizia pertencer a outras religiões; os sem religião situavam-se nos 0,03%, e os que não responderam ou não sabiam rondariam os 0,1%<sup>18</sup>. Num Portugal obviamente católico, analfabeto e rural<sup>19</sup>, as denominações protestantes eram pequenos oásis – pouco mais de 5.000 habitantes – muito localizados nos centros onde a modernidade se ia fazendo sentir – urbanização, industrialização e cosmopolitismo – em toda a sua amplitude de tensões e afrontamentos.

### Solidarismo interventivo

O modelo que os protestantes foram implementando desde o início está estruturado em torno de princípios herdeiros de uma teologia liberal<sup>20</sup> que apontam como centrais o fomento de um republicanismo cívico com alcance reformista nas dimensões moral e social. Eventualmente tende também a esboçar-se uma postura política que defende, essencialmente, a constituição de sociedades democráticas. Esta posição é homóloga do modelo organizacional das comunidades protestantes onde se praticavam as regras do viver democrático. As comunidades, então, seriam uma espécie de «associação espiritual e moral» – na feliz expressão de John Dewey – capazes de projetar um modelo societal muito mais amplo. Também se deverá enfa-

<sup>15</sup> Cf. *Almanach para 1909*. Porto, 1908.

<sup>16</sup> Cf. *Almanach das famílias cristãs protestantes para 1901*. Lisboa, 1900.

<sup>17</sup> Cf. Estatísticas das escolas dominicais em Portugal em 31 de março de 1910. *Amigo da Infância*, v. 36, 5-6, (1910), p. 34.

<sup>18</sup> Cf. Helena Vilaça – *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento, 2006, p. 160.

<sup>19</sup> Veja-se o insuspeito estudo de Léon Poinard – *Portugal Ignorado: Estudo Social, Económico e Político Seguido de um Appendice Relativo aos Ultimos Acontecimentos*. Porto: Magalhães & Moniz, Lda. – Editores, 1912.

<sup>20</sup> Cf. Paul Tillich – *A Era Protestante*, p. 83ss, 229ss.

tizar que esta lógica organizacional (comunidades pequenas, íntimas e autônomas) formava um *ethos* muito particular já que, por um lado, fomentava um organicismo social cristão que se opunha ao individualismo conservador e, por outro lado, demonstrava, no concreto, que a salvação não era só declinada em termos de uma solução individual; ela devia ser, por essência, um processo de reforma moral bem mais amplo. Esta crença é fundamentalmente, também, concebida como a resposta que as comunidades – e por extensão os seus membros – davam aos problemas sociais, o que tinha implícita, quer uma conceção alargada de cidadania, quer uma prática democrática, possibilitando-se, deste modo, instrumentos de realização humana. Este ideal, em suma, motivou o processo de inserção dos protestantes na sociedade e alimentou sempre a materialização dos ideais, o que obviamente promoveu a aproximação às classes populares e aos seus problemas, e permitiu que as próprias comunidades refletissem sobre a sua missão social<sup>21</sup>.

Um princípio basilar estruturou o protestantismo liberal: a questão social é uma questão ética<sup>22</sup>. Tal postulado levou a que nas comunidades se originassem níveis em que progressivamente se fossem induzindo os princípios de que deveriam ser constituídas instituições capazes de suportar uma civilização moderna. Esses níveis – ou «círculos educativos» na terminologia de Florian Znaniecki<sup>23</sup> – saíam paulatinamente do âmbito da comunidade para se espriarem pela sociedade envolvente, mas esses níveis deveriam começar no indivíduo para alcançarem o coletivo, ou seja, o que tinham implícito era que uma forte consciência do valor de cada um fosse o espoletador de dinâmicas de solidariedade; por isso, resguardando a segurança individual, fomentavam-se vínculos fortes de defesa do bem social. Respondendo, portanto, aos desafios da sociedade – ou seja a preservação de um bem comum – o processo de «reconstrução da regeneração individual como forma de brotar um mundo melhor»<sup>24</sup> esteve sempre presente enquanto antropologia plural de fomentar uma educação integral do Homem. Então, a reforma social pressupõe que, por um lado, haja a assunção de atitudes racionais e prudentes que pretendam resolver os problemas sem jamais olvidar a perspectiva – ou o horizonte – de que se parte para combater esse problema, e, por outro lado, o projeto tem que ser justo e compreensivo e partir sempre do individual<sup>25</sup>. Estabelece-se, portanto, uma hierarquia da ação social que, determinada pelas condições económicas – que, contudo, expressam um protesto moral –, vai fomentando respostas nos campos da higiene, da economia social, da beneficência e da moral (fundamentalmente de uma moral

<sup>21</sup> Cf. Arthur T. Pierson – *L'Évangélisation: Principes et Pratiques*. Genève: L'Adresse Office, 1897.

<sup>22</sup> Cf. Francis Greenwood Peabody – *Jesus Christ and the Social Question: An Examination of the Teaching of Jesus in its Relation to some of the Problems of Modern Social Life* [1900]. London: Macmillan and C<sup>o</sup>, Limited, 1907, p. 116.

<sup>23</sup> Cf. Florian Znaniecki – *Education for Democracy*. In *Education and Social Change*. Ed. Elabietta Halas. Frankfurt and Main: Peter Lang, 1988, p. 41-121.

<sup>24</sup> Francis Greenwood Peabody – *Jesus Christ and the Social Question*, p. 119.

<sup>25</sup> Ver *Social Science: being Selections from John Cassell's Prize Essays by Working Men and Women. With Notes*. London: Cassell, Peter and Galpin, La Belle Sauvage Yard, 1861, onde se defende o modelo que vai da autoeducação até à reforma sanitária, passando pela ocupação dos tempos livres.

pública)<sup>26</sup>. Compreende-se, então, que a progressiva externalização das propostas, saia do âmbito das igrejas para disseminar centros sociais – dito de outro modo: que das comunidades alastre para a vida das urbes, o questionamento dos modelos de vida modernos, sejam citadinos, sejam rurais –, configurando um projeto moralizador, higienista e democrático, que tem a doutrina como horizonte e a fé como princípio de ação. Neste contexto, a educação<sup>27</sup> é a base de todo o programa de reforma social que se quer implementar – ou demonstrar como uma via possível de criação de uma sociedade moderna.

Todo este programa refletiu-se indelevelmente no protestantismo português e o modelo, com as suas diversas dimensões, foi ganhando solidez, ainda que acantonado aos espaços de influência das comunidades, fundamentalmente na zona litoral, e aí em centros urbanos. O modelo<sup>28</sup> comportava uma “dimensão de educação” (científica, religiosa, social) que se refletiu na criação de escolas primárias, desde 1868; escolas dominicais, desde 1870, e no fomento do escotismo, a partir de 1911<sup>29</sup>; uma “dimensão associativa” (com propósitos também de educação de adultos, formação profissional e educação religiosa) traduzido na criação das Uniãos Cristãs da Mocidade, em 1885 e 1894, e nas Ligas de Esforço Cristão, a partir de 1903, mas com o seu grande incremento a partir dos anos 20 do século XX. Com objetivos muito específicos emergem iniciativas como o Orfeão Evangélico de Lisboa (1923) ou Associações de Antigos Alunos (a partir de 1900) como ainda grupos de Teatro, Orfeões... (desde finais de oitocentos) em íntima conexão com as escolas; uma “dimensão de formação teológica” que se expressou pela criação, em 1903, do Seminário Teológico (Vila Nova de Gaia), em 1923 do Seminário Batista (Viseu), em 1926 do Instituto Teológico de Cooperação e em 1926 do Instituto João Ferreira de Almeida. Uma “dimensão assistencial” comportava iniciativas de âmbito meramente das comunidades, mas que frequentemente alargavam o seu raio de ação, como seja a Sopa dos Pobres (ou Sopa Evangélica como também era designada), Grupos de Beneficência, em paralelo com a criação de grupos que apoiavam as iniciativas (educativas, assistenciais,...) das próprias comunidades, como sejam o Vintém Evangélico (1910), a União Um a Um (1919) e a Sociedade Auxiliadora da Evangelização (1923), e iniciativas de cunho interdenominacional, como sejam a Missão Mildway – Sociedade Filantrópica Evangélica, apoiada pela Sociedade Evangélica Anglicana (1865), a Sociedade Filantrópica Académica de Coimbra (1907), Orfanato Batista (Porto), em 1928. Nos anos 20 assiste-se à criação do Dispensário

<sup>26</sup> Cf. Josefina Buttler – *Una voz en el desierto*. Madrid: Libreria Nacional y Extranjera, 1877; Joanne Madin Vieira Paisana – *Tipplers, drunkards and backsliders: The Temperance Movement in England 1830-72, including a case study of Lincoln*. Braga: Universidade do Minho, 2005; Iolanda Freitas Ramos – *O Poder e o Pó: o Pensamento Social e Político de John Ruskin (1819-1900)*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia; Fundação Calouste Gulbenkian, 2002; Francis Greenwood Peabody – *Jesus Christ and the Social Question*, p. 90ss.

<sup>27</sup> Cf. René Voeltzel – *Éducation et Révélation: Introduction aux Problemes de la Pédagogie Chrétienne*. Paris: PUF, 1960; Erasmo Braga – *Os objectivos da educação popular*. S. Paulo: Imprensa Methodista, 1922.

<sup>28</sup> Para uma discussão global ver José António Afonso – *Protestantismo e Educação: História de um projecto pedagógico alternativo em Portugal na transição do séc. XIX*. Braga: Universidade do Minho, 2009.

<sup>29</sup> Ainda ligados a esta dimensão pode-se salientar a disseminação do Solfejo tónico e a vulgarização do desporto (a partir de finais de oitocentos), como a difusão do Esperanto (1908).

Evangélico de Leovegildo Sales (Braga)<sup>30</sup> e de um Hospital em Lisboa, instituído pela Sociedade de Beneficência de Lisboa. Em 1930 nasce o Dispensário Evangélico de Lisboa, o Dispensário de Leprosos cria-se durante os anos 30, em 1931 nasce a Missão Médica Cristã de Lisboa e em 1933, no Porto, surge a Beneficência Evangélica do Porto com o objetivo de erguer uma Casa de Saúde Evangélica. Associadas a estas iniciativas dá-se a criação de Orfanatos e Asilos-Berço, como ainda a generalização da Gota de Leite, do Caldo da Parturiente e da Sopa Económica; “uma dimensão mutualista”, ora sublinhando um âmbito mais local como o Banco dos Pintores, a Sociedade das Dorcas e a Sociedade de Socorros Mútuos Evangélicos, todas em Vila Nova de Gaia, ora pretendendo atingir as diferentes comunidades instaladas numa determinada área geográfica, como a Associação de Socorros Mútuos – Montepio das Uniões Evangélicas do Porto e Gaia (1913), o Grupo Evangélico de Auxílio Mútuo do Porto (1917)<sup>31</sup>, o Grupo Evangélico Lusitano (1918), o Montepio Evangélico (1924) e a Associação de Beneficência Evangélica (1927); uma “dimensão de temperança/regeneração” (que implicou a participação também em iniciativas do campo reformador)<sup>32</sup>, assim, no quadro evangélico refiram-se a criação da Liga Dominical (1910), da Liga Evangélica Anti-Tabagista (1913), da Liga Portuguesa Cruz Branca (1916) e da Liga Evangélica Anti-Alcoólica (1924); no âmbito mais da implicação em movimentos de maior amplitude refira-se a colaboração na Cruz Vermelha (desde 1887), na Sociedade Protectora dos Animais de Lisboa (desde 1875) e do Porto (desde 1878), na Liga da Bondade, Porto (desde 1880), na Sociedade Anti-Esclavagista (desde 1910), na Liga Anti-Alcoólica Portuguesa (desde 1913), na Liga Portuguesa de Moralidade Pública (desde 1913), na Junta Patriótica do Norte (desde 1916)<sup>33</sup> e na Liga de Abstinência Alcoólica e Tabagista (desde 1927), para além da implicação em muitíssimas associações como membros dos respectivos corpos diretivos, ou simplesmente como sócios.

Haverá ainda que contemplar um conjunto de movimentos que se instituíram no campo protestante com o objetivo de promover a reflexão, em simultâneo como forma de expressão pública dos próprios protestantes – Associação Protestante Portuguesa (1909)<sup>34</sup>, Grupo Evangélico Livre Exame (1911), Movimento Intelectual Cristão (1916), União Nacional de Ação Protestante (1921) e Aliança Evangélica Portuguesa (1921) –, e dinamizar a evangelização – Sociedade de Evangelização em Portugal (1908), Jornada do Evangelho (1909), para além de microiniciativas patentes no terreno desde finais de oitocentos.

<sup>30</sup> Cf. José Júlio Vieira Fernandes – *José António Vieira: Igreja Evangélica Metodista de Braga*. Braga, s.e., 2000.

<sup>31</sup> Cf. GRUPO EVANGÉLICO DE AUXÍLIO MÚTUO – *Relatório e Contas da Direcção e Parecer do Conselho Fiscal: Gerência de 1924*. Porto: Typ. Progresso, 1925.

<sup>32</sup> Poder-se-ão também considerar nesta dimensão um conjunto de ações com uma marca simbólica muito grande como sejam, entre outras, a comemoração do Dia das Mães (1914), do Dia do Rumo (1920) ou do Dia dos Garotos (1922).

<sup>33</sup> Cf. *Adenda ao “Memorial Artístico” comemorativo do 15º aniversário da J. P. N. e 14º da sua C. F. S.*. Porto: Junta Patriótica do Norte, s.d..

<sup>34</sup> Cf. *Estatutos da Associação Protestante Portuguesa*. Lisboa: Typ. M. Corrêa dos Santos, 1909.



Convirá, por último, referir a realização periódica de congressos, no âmbito das Uniãoes Cristãs e das Escolas Dominicais, e da criação de Federações – Federação Portuguesa das Escolas Dominicais (1921) – e Associações – Associação dos Escoteiros de Portugal (1913) –, como fórmula jurídica, mas também, como solução de unificar os objetivos de algumas das iniciativas/organizações criadas pelos protestantes.

Para finalizar, refiram-se duas iniciativas que decorrem de conjunturas muito particulares e às quais os protestantes responderam com solicitude. Um primeiro desafio refere-se à necessidade de enviar capelães para o cenário de guerra, decorrente do conflito mundial, que deflagrou entre 1914 e 1918, assim como a criação de uma organização, o Triângulo Vermelho, que fomentava uma retaguarda onde se promoviam atividades para os militares<sup>35</sup>; o segundo, corresponde à resposta que deu às missões sediadas nas colónias, ora promovendo iniciativas que permitissem angariar fundos – Círculo de Oração e Auxílio (1913) –, ora formando missionários<sup>36</sup>.

Este repertório de ação em muitas comunidades encontrava um suporte fundamental em redes de sociabilidade e relações sociais bastante intensas, o que em muitas circunstâncias originou dinâmicas comunitárias muito particulares que levaram a evidenciar a multidimensionalidade do projeto comunitário. É neste aspeto de referenciar o caso da Madeira, bem assim como a singular experiência da Paróquia de São Salvador do Mundo, da Igreja Lusitana<sup>37</sup>, que frequentemente era referida nos meios evangélicos como “modelar”. Mas este repertório de ação é respaldado por um conjunto de iniciativas que pretendem configurar uma cultura protestante como sejam um projeto editorial (Livraria Evangélica), uma hemeroteca (com diversos títulos de abrangência local, regional e nacional) e necessariamente a democratização da Bíblia.

Estudos mais finos deverão detetar a real abrangência da projeção deste modelo e certamente avaliar o real impacto dos projetos, quer em termos do crescimento das comunidades, nomeadamente através da sua dinâmica demográfica, quer detetar o modo como se foi impregnando na sociedade, ultrapassando eventualmente o número dos públicos mobilizados (que obviamente também deverá ser levantado, na medida da informação que as fontes possam disponibilizar) e entrando num domínio que se prende com a formação de um *habitus* distinto. Esta é, porventura, uma das vias para que se alcance o sucesso deste projeto, sabendo, contudo, que, no caso das escolas, o número de alunos matriculados era bastante superior aos potenciais alunos oriundos das comunidades, ou que a longevidade do Amigo

<sup>35</sup> Cf. Eduardo Moreira – Triangulo Vermelho Portuguez. *Ilustração Portuguesa*, 631, (1918), p. 233-235; 644, (1918), p. 497; Cf. Maria Lúcia de Brito Moura – *Nas Trincheiras de Flandres: Com Deus ou sem Deus, eis a questão*. Lisboa: Colibri, 2010, p. 103-117.

<sup>36</sup> Ver *General Report of the Rev. Eduardo Moreira's Journey in the Portuguese African Colonies – 20th. January to 23rd. November, 1934: Prepared for the Liga Evangélica de Acção Missionária e Educacional*. London: World Dominion Press, 1935.

<sup>37</sup> Cf. Michael P. Testa – *Robert Reid Kalley*; Fernando Peixoto – *Diogo Cassels: Uma vida entre duas margens*; Fernando Peixoto – *Diogo Cassels: A Praxis ao Serviço da Fé*.

da Infância, ultrapassou largamente o universo de leitores protestantes. Muitas outras interrogações poderiam ser colocadas sobre a difusão do modelo, mas que no limite nos levam à questão central da perdurabilidade do mesmo.

### Nos tempos da 1ª República

Proclamada a República, nos meios evangélicos começa a germinar a esperança; sentiam que tinham deixado para trás as lutas pela liberdade, e que esta finalmente se ia em definitivo instalar. Era, portanto, um novo ciclo que desabrochava e com ele nasceria o almejado tempo de solidificação das comunidades, e, logicamente, para o modelo social, que laboriosamente tinham cerzitado a plenitude, já que, com uma crença inabalável, defendiam que se tinha feito «uma revolução ideal», significando, tal preposição, que «o Evangelho de Cristo seja o insuflador da vida nova e do novo norte» – estas afirmações foram ditas em outubro de 1911 por Eduardo Moreira<sup>38</sup>. Poder-se-á afirmar que tal convicção era partilhada, em grande maioria, pelo universo protestante e sem grandes variações semânticas. Contudo, os protestantes também foram lançando alertas e avisos contra o «período de intolerância jacobina» que se pressentia, como também para o que designavam por «medidas radicais», para além de sentirem que a liberdade de cultos jamais seria alcançada. Momento ácido declara-se com a Lei da Separação do Estado das igrejas, de 20 de abril de 1911. Entre as adesões sinceras e as tensões políticas que decorreram das putativas negociações, até, em suma, a assunção pública de reivindicações consideradas justas, os protestantes foram-se progressivamente afastando do teor regalista do dispositivo jurídico, não se coibindo de desmontar o seu laicismo extremo, ainda que fosse alimentando nas suas posições públicas – já certamente sem o empenho dos primeiros momentos – que o regime trouxe «no seu programa o sagrado princípio da liberdade de cultos, agora legislado na Constituição e em via de ser praticado pela educação lenta mas sensível do nosso povo»<sup>39</sup>. Sem colocarem em questão a República, temem que essa República que se ia criando não correspondesse à República por que se bateram e sonharam, daí a prudência de muitas posições – que não deixam de ser extremamente críticas – em que se patenteia a ideia que o “momento” se tinha dissolvido, e que o futuro (das comunidades protestantes) já não seria tão grandioso, mas sim, pressentiam-no, sofrido e precário<sup>40</sup>.

É precisamente deste trajeto que daremos um apontamento, seguindo – como um barómetro possível para o conjunto das denominações – o modo como

<sup>38</sup> Cf. Eduardo Moreira – O Cinco de Outubro aos olhos dos crentes. *O Mensageiro*. 71 (1911), p. 2.

<sup>39</sup> Aniversário da República. *O Mensageiro*. 71 (1911), p. 3.

<sup>40</sup> Sobre a tensão resultante do confronto ideológico com a República, ver Maria Lúcia de Brito Moura – A «Guerra Religiosa» na I República. 2ª ed., revista e aumentada. Lisboa: CEHR, 2010, p. 164-176; Luís Salgado de Matos – A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e Conflito entre a Primeira República e o Catolicismo. 5 de Outubro de 1910 – 28 de Maio de 1926. Lisboa: D. Quixote, 2011, p. 64, 84-85, 129, 149, 178-185, 209, 275-277, 338-339, 349, 373-375, 394-396, 414, 427, 440, 484, 501, 507, 545ss, 593, 676; António Manuel S. P. Silva – O protestantismo português e a República: da utopia à realidade. In *Igreja e República: Mito(s) e História(s)*. Actas do VI Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões. Coord. Maria Alegria Fernandes Marques; Luís Carlos Amaral. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2011, p. 43-72.

a Igreja Lusitana foi experienciando o pulsar da República. Tomaremos por informação, aquela que a revista *Light & Truth* disponibiliza – as reações da “*Spanish and Portuguese Church Aid Society*” e a colaboração de elementos da Igreja Lusitana – com o objetivo de contribuir para a compreensão da dinâmica da Igreja Lusitana no contexto da Lei da Separação, como também indagar a representação que esta Sociedade tinha da sociedade portuguesa.

No dia 26 de outubro de 1910, uma delegação da Igreja Lusitana foi cumprimentar o Ministro da Justiça, Afonso Costa. Na ocasião foi-lhe entregue um documento<sup>41</sup> em que expressam «o acatamento e respeito às novas instituições» e o «reconhecimento para com o Governo Provisório da República Portuguesa» pelas

«excelentes medidas que tem tomado para assegurar em todo o país a liberdade religiosa, que é a fonte de toda a moralidade, pois cria a sinceridade nos corações e forma assim caracteres nobres.

E esperamos do alto critério e espírito democrático dos ministros da República que não tardará em ser concedida por lei ao país a liberdade de cultos».

O interesse deste documento – onde indelevelmente se expressa o princípio do cristianismo como fundamental para «a liberdade e o progresso», não significando a «abstenção política» a demissão de «formar em cada cidadão convicções firmes e sinceras» – é a afirmação da Igreja Lusitana como a «restauração daquela que, independente de Roma e católica, existiu outrora na Península, está trabalhando para a prosperidade de Portugal».

A partir deste dia inicia-se uma nova vivência da Igreja Lusitana num país que, nas “Notas Editoriais”<sup>42</sup> do *Light & Truth*, era representado como tendo tido «uma grande mudança» e que o «Governo Provisório garante a liberdade religiosa». Difundem a ideia que «Portugal foi salvo da infidelidade graças aos esforços dos “amigos da verdade evangélica”» e expressam a convicção que «seja o fim das perseguições» mas que as lutas contra o «racionalismo e a superstição e tirania eclesiástica de Roma» são justas, estão também persuadidos que a Igreja de Roma perde a «confiança do povo» e que apesar de serem tempos de «*stress and strain*» podem contudo ser «benéficos para a Igreja Lusitana». Referem com insistência a questão do ensino religioso e manifestam desagrado contra os «*atheistic school-teachers*». Dão nota da Lei da Separação, aproveitando a circunstância para realçar o papel

<sup>41</sup> Cf. Igreja Lusitana. *O Mensageiro*. 62 (1910), p. 3.

<sup>42</sup> Cf. Editorial Notes. *Light & Truth*, 1, v. 31, (1911), p. 1-6; 2, v. 31, (1911), p. 25-30; 3, v. 31, (1911), p. 49-54; 4, v. 31, (1911), p. 77-82; 1, v. 32, (1912), p. 1-7; 2, v. 32, (1912), p. 25-32; 3, v. 32, (1912), p. 55-60; 4, v. 32, (1912), p. 81-86; 1, v. 33, (1913), p. 1-5; 2, v. 33, (1913), p. 26-33; 4, v. 33, (1913), p. 77-81; 2, v. 34, (1914), p. 26-33; 3, v. 34, (1914), p. 49-54; 4, v. 34, (1914), p. 77-80; 1, v. 35, (1915), p. 2-4; 3, v. 35, (1915), p. 33-37; 1, v. 36, (1916), p. 2-6; 2, v. 36, (1916), p. 17-20; 3, v. 36, (1916), p. 29-33; 4, v. 36, (1916), p. 57-63; 4, v. 37, (1917), p. 41-45; 2, v. 38, (1918), p. 14-16; 3, v. 38, (1918), p. 21-25; 4, v. 38, (1918), p. 29-31; 1, v. 39, (1919), p. 1-6; 2, v. 39, (1919), p. 9-15; 3, v. 39, (1919), p. 17-20; 4, v. 39, (1919), p. 33-37; 1, v. 40, (1920), p. 1-5; 2, v. 40, (1920), p. 13-16; 3, v. 40, (1920), p. 25-27; 4, v. 40, (1920), p. 39-41; 1, v. 41, (1921), p. 1-4; 2, v. 41, (1921), p. 11-13; 3, v. 41, (1921), p. 17-20; 4, v. 41, (1921), p. 29-32; 2, v. 42, (1922), p. 13-18; 3, v. 42, (1922), p. 29-31; 4, v. 42, (1922), p. 45-50; 4, v. 43, (1923), p. 37-42; 1, v. 44, (1924), p. 1-4; 2, v. 44, (1924), p. 13-19; 3, v. 44, (1924), p. 25-29; 4, v. 44, (1924), p. 41-49; 1, v. 45, (1925), p. 1-7; 3, v. 45, (1925), p. 29-33; 4, v. 45, (1925), p. 47-54; 1, v. 46, (1926), p. 1-6; 2, v. 46, (1926), p. 13-18; 3, v. 46, (1926), p. 25-32; 1, v. 47, (1927), p. 1-7; 2, v. 47, (1927), p. 18-23; 3, v. 47, (1927), p. 34-37.

fundamental das escolas evangélicas. Mas, nota-se que os editorialistas vão dando cada vez mais importância ao alastramento do «indiferentismo e do materialismo» bem assim como ao «revigoramento da Igreja Católica», ao mesmo tempo que mostram entusiasmo pelo crescimento da Igreja Lusitana, enfatizando o sucesso das jornadas de evangelização e a criação de novas missões, especificando os casos de Lisboa e Porto. Referem também as diferenças entre o Portugal rural, o Portugal do litoral e o Portugal das cidades – dizem que «nos grandes centros prolifera a descrença e os seus habitantes preocupam-se muito pouco com a religião» e o «povo simples dos campos está perplexo e não consegue entender o que se está a passar». Politicamente a questão da Guerra é central, mas vão deixando transparecer que uma «outra Revolução» pode acontecer, mas a instabilidade política não significa – enfatizam – o retorno ao tempo das perseguições. A oportunidade de crescimento da Igreja Lusitana tende a desvanecer-se, sucedendo-se constantes apelos de ajuda financeira, bem assim como um centramento nas comunidades já estabelecidas onde se enaltece o «reavivar da sua vida espiritual», promovendo-se com insistência a mensagem que as comunidades encontrem formas de «autofinanciamento». O clima político degrada-se vertiginosamente, lançando-se um apelo para que os Reformadores se abstenham de «qualquer intervenção política», e termina com um *outbreak*; as comunidades foram «molestadas mas não injuriadas», esperando-se – como se reafirma no Editorial do n.º 2, de 1927<sup>43</sup> – que «Portugal conheça um período pacífico e que tenham fim os períodos convulsivos». Uma avaliação sobre a Lei da Separação é tecida em 1925:

*«The Separation Law contained many provisions that are inimical to all religious work, but in practice since the advent of Republic there have been no obstacles placed in the way of work of the Reformers, who throw themselves into every branch of its activities with prudent regard for the strange conditions under which they live»<sup>44</sup>.*

---

<sup>43</sup> Cf. Editorial Notes. *Light & Truth*. 47:2 (1927), p. 22-23.

<sup>44</sup> Cf. Editorial Notes. *Light & Truth*. 45:4 (1925), p. 53.

Os Relatórios da SPCAS<sup>45</sup> são documentos que dão uma maior espessura à análise da situação portuguesa. «Morreu a Igreja Católica?» e a expectativa sobre a Lei da Separação são as grandes questões, que emergem da «sudden» revolução que «transformou completamente as relações religiosas», em Portugal. Prudentemente, afirmam que ainda é «cedo para se estimarem os resultados», mas alerta-se que a experiência francesa não «significou a ascensão da Igreja Reformada» e que corre, no estrangeiro, o sentimento que a «República não tem convicções religiosas». Enaltece-se o «espírito de lealdade e unidade entre os Reformadores» para aproveitarem a «oportunidade excepcional» que a República proporciona, apesar de ela não «ser muito popular nos distritos rurais». No âmbito político saúdam-se as «leis puritanas» e quanto à Lei da Separação, afirma-se em 1912:

*«The Law of Separation of the Church and State is described as a law separating the Churches from the State, but as the Roman Church was the only Church ever allied with the State the reference to the Churches plainly refers to the Churches as buildings. The law interferes not only with the freedom enjoyed by the Church of Rome but it also has a definite bearing on the Reformed Church»*<sup>46</sup>.

Lança-se um apelo para que o trabalho evangélico consiga suprir as suas limitações – «duas ou três cidades no Norte e no Sul» –, apesar do trabalho dos obreiros ser excelente. Nesta linha, surgem preocupações com a organização da Igreja Lusitana. Uma questão larvar é a da liberdade de ensino que decorre das primeiras leis da República e da Lei da Separação, dando-se particular atenção ao

<sup>45</sup> Cf. [From the «Church of Ireland Gazette»] A Religious Revolution: Church and State in Portugal. *Light & Truth*, 3, v. 31, (1911), p. 54-56; The Church in the Peninsula: Spanish and Portuguese Church Aid Society Annual Meeting. *Light & Truth*, 3, v. 31, (1911), p. 57-63; Spanish and Portuguese Church Aid Society – Irish Branch. Annual Report, 1910-1911. *Light & Truth*, 3, v. 31, (1911), p. 92-94; Annual Report, 1911-1912 (Mar. 31). *Light & Truth*, 3, v. 32 (1912), p. 67., p. 65-67; Spanish and Portuguese Church Aid Society (Irish Branch): Annual Report. 1912-13. *Light & Truth*, 4, v. 33, (1913), p. 91-94; The Claims of the Peninsula: Spanish and Portuguese Church Aid Society. Annual Report, 1913-14. *Light & Truth*, 3, v. 34 (1914), p. 57-64; Spanish and Portuguese Church Aid Society (Irish Branch): Annual Report, 1913-14, *Light & Truth*, 4, v. 34, (1914), p. 85-87; Spanish and Portuguese Church Aid Society (Irish Branch): Annual Report, 1914-15. *Light & Truth*, 4, v. 35, (1915), p. 73-76; Spanish and Portuguese Church Aid Society. Irish Branch: Annual Report, 1915-16. *Light & Truth*, 4, v. 36, (1916), p. 67-69; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1916-17. *Light & Truth*, 3, v. 37, (1917), p. 27-29; Spanish and Portuguese Church Aid Society (Irish Branch): Annual Report, 1916-17. *Light & Truth*, 4, v. 37, (1917), p. 49-52; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1917-18. *Light & Truth*, 3, v. 38, (1918), p. 25-27. Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1918-19. *Light & Truth*, 4, v. 39, (1919), p. 37-40; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1919-20. *Light & Truth*, 3, v. 40, (1920), p. 27-29; The Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1923-24. *Light & Truth*, 3, v. 44, (1924), p. 29-32; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1924-25. *Light & Truth*, 3, v. 45, (1925), p. 34-38; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1925-26. *Light & Truth*, 4, v. 46, (1926), p. 41-44; Spanish and Portuguese Church Aid Society. Annual Report, 1926-27. *Light & Truth*, 3, v. 47, (1927), p. 38-41; Our Irish Annual Meeting. *Light & Truth*, 1, v. 32, (1912), p. 18-20; Annual Report, Irish Branch, 1911-12. *Light & Truth*, 4, v. 32, (1912), p. 96-99; Our Annual Meeting. *Light & Truth*, 3, v. 33, (1913), p. 56-58; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Meeting of Irish Branch. Address by the Bishop of Derry. *Light & Truth*, 1, v. 35 (1915), p. 9-11; Our Annual Meeting. *Light & Truth*, 3, v. 35, (1915), p. 41-49; Our Annual Meeting. *Light & Truth*, 1, v. 40, (1920), p. 5-8; Spanish and Portuguese Church Aid Society: Interesting Annual Meeting. *Light & Truth*, 3, v. 42, (1922), p. 32-36; Annual Meeting of the Spanish and Portuguese Church Aid Society. *Light & Truth*, 3, v. 43, (1923), p. 22-27; The Spanish and Portuguese Church Aid Society. *Light & Truth*, 4, v. 47, (1927), p. 54-56.

<sup>46</sup> Our Irish Annual Meeting. *Light & Truth*, 1, v. 32, (1912), p. 19.

Memorial, enquanto posição inequívoca dos protestantes portugueses<sup>47</sup>, no limite, vai-se consolidando a ideia de que a possibilidade de se ter «um Colégio Teológico em Portugal é cada vez mais remota»<sup>48</sup>. Nota-se que o ateísmo, no Sul, parece que «está a desaparecer», mas as condições instáveis persistem, apesar de não terem sido colocadas dificuldades à Igreja reformada, que, contudo se debate com problemas financeiros e de formação dos seus membros. Em 1913, reafirma-se que as «condições da República ainda estão instáveis» e se as campanhas de evangelização têm tido sucesso, tal não significa que no Sul ainda persista a «infidelidade» e que no Norte a «descrença» seja uma realidade, colocando-se uma grande esperança na evangelização do campo (*country*).

As visitas que os membros da Sociedade fazem às Igrejas Reformadas são uma excelente oportunidade para aquilatar o trabalho desenvolvido e galvanizar as comunidades para o prosseguirem com afínco e determinação<sup>49</sup>. No âmbito de uma dessas visitas<sup>50</sup>, F. W. Flower elaborou um relatório em que afirma existirem «8 igrejas Reformadas, com 600 membros, 800 crianças e 2.000 pessoas que assistem aos cultos, etc., mas que não aderiram (são católicos, sem religião, mas enviam os seus filhos para a escola e não sentem qualquer antagonismo com a Igreja Lusitana)», nesse mesmo documento evidencia as dificuldades financeiras e apela para que haja mais fundos. Tal, contudo, parece não impedir que o trabalho evangélico decorra com bom ritmo, especialmente nos centros urbanos. Politicamente o país continua *unsettled* e um sinal de esperança, quanto a uma putativa modificação da Lei da Separação, surge pela receção que o Presidente do Sínodo tem em «ambas as casas do Parlamento»<sup>51</sup>. A normalidade política retornou, o que originou que «as cláusulas persecutórias da separação não fossem acionadas contra os Reformadores». Antes de deflagrar a 1ª Guerra, os Reformadores notavam que o seu trabalho tinha «boa receção nas aldeias», apesar das dificuldades financeiras e do *handicap* da República relativamente à religião, responsável pelo “brotar” da infidelidade, da autodestruição, da incredulidade e da superstição. Durante o conflito bélico, a vida das comunidades esmoreceu e as dificuldades financeiras aumentaram; o País está desorganizado, a situação económica é grave e a instabilidade política persiste. Lar-

<sup>47</sup> Ver Augusto Oliveira – *Subsídios para o estudo das relações do Estado com as igrejas sob o regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914.

<sup>48</sup> Annual Report, 1911-1912 (Mar. 31). *Light & Truth*, 3, v. 32 (1912), p. 67.

<sup>49</sup> Cf. Visit of the Bishop of Derry to Spain and Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 33, (1913), p. 37-38; Visit of the Bishop of Derry. *Light & Truth*, 3, v. 33, (1913), p. 58-64; Spanish and Portuguese Church Aid Society. Address by the Bishop of Derry. *Light & Truth*, 1, v. 34, (1914), p. 19-21; Rev. A. H. Gaskell – Personal Impressions of the Peninsula. *Light & Truth*, 4, v. 34, (1914), p. 80-82; C. H. Bryant – A visit to Spain and Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 35, (1915), p. 27-29; Visit to Lisbon. *Light & Truth*, 1, v. 42 (1922), p. 8-10; Bishop Ingham – Some Jubilee Reflections. *Light & Truth*, 3, v. 43, (1923), p. 27-28; The Reformed Peninsular Churches. *Light & Truth*, 2, v. 32, (1912), p. 38-39; Bishop Stack and his work for the Peninsular Reformers. *Light & Truth*, 4, v. 33, (1913), p. 82-84; The Portuguese Reformers and the Council of Bishops. *Light & Truth*, 4, v. 40, (1920), p. 41-43; Church Reform in Spain and Portugal. *Light & Truth*, 4, v. 42, (1922), p. 51-55.

<sup>50</sup> Cf. Visit of the Bishop of Derry. *Light & Truth*, 3, v. 33, (1913), p. 64.

<sup>51</sup> The Claims of the Peninsula: Spanish and Portuguese Church Aid Society. Annual Report, 1913-1914. *Light & Truth*, 3, v. 34, (1914), p. 60.

varmente uma «segunda revolução» deflagra<sup>52</sup>, tornando o «futuro do país incerto», mas está enraizada a convicção que «jamais haverá perseguições», e persiste a esperança na mudança da Lei da Separação. Os reformadores reafirmam serem «cidadãos leais» e o seu trabalho evangélico prossegue com bom ritmo nas escolas, mas é cada vez mais forte o sentimento que «não houve crescimento, mas sim preservação do trabalho feito»<sup>53</sup>. As causas radicam – segundo eles – porventura, na constante instabilidade política, mas também no «abandono da religião», que transformou o país em «ruína e caos».

Um país pobre, confuso politicamente, socialmente instável, apático e afastado da religião, onde começa a emergir uma reação ultramontana, tende a ser a leitura feita pelos membros da SPCAS que não se coíbem de avisar que a «Igreja Lusitana tem que saber ultrapassar o espírito de seita para se transformar numa Igreja nacional aos olhos do povo»<sup>54</sup>. Esta advertência origina que os Relatórios comecem a centrar-se mais nos “centros” da Igreja Lusitana, evidenciando-se então os problemas de crescimento e financeiros. Uma outra Revolução eclodiu – aliás como se afirma em 1927: «Portugal é a terra das súbitas revoluções»<sup>55</sup> – não originando no imediato qualquer tipo de injúria aos elementos da Igreja Lusitana, mas levantando um véu sobre um país que estava no limbo: «o Sul é largamente influenciado pela infidelidade; o Norte está mais sujeito à Igreja Católica».

No âmbito da revista que temos vindo a seguir, a publicação de extratos dos relatórios da *Bible Society* e da *British and Foreign Bible Society*<sup>56</sup>, são peças fundamentais que revelam aspetos mais finos do clima que borbilhava em Portugal. Assim, em 1911, escrevia-se que «mudanças grandes e radicais» tinham acontecido, que colocaram Portugal numa «posição religiosa crítica», e apesar da liberdade religiosa e de cultos, e da liberdade de imprensa, não «havia doutrina» nos organismos públicos, o que originava o aumento do materialismo que, aproveitando-se da «ignorância», fomentava a «confusão entre protestantismo e jesuitismo», e possibilitava a «investida» da Igreja Católica «contra as Escrituras».

Em 1913, reforça-se a ideia de que o materialismo «ganhou uma força» enorme, denuncia-se que, num contexto de lutas políticas fraticidas, os colportores são «confundidos com conspiradores ou jesuítas, realistas, ateus ou republicanos». Constata-se que a maioria do povo continua religioso, especialmente no Norte, e que os bispos católicos reagiram com determinação. Apesar do radicalismo

<sup>52</sup> Cf. Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1917-18. *Light & Truth*, 3, v. 38, (1918), p. 27.

<sup>53</sup> Spanish and Portuguese Church Aid Society: Annual Report, 1918-1919. *Light & Truth*, 4, v. 39, (1919), p. 39.

<sup>54</sup> The Portuguese Reformers and the Council of Bishops. *Light & Truth*, 4, v. 40, (1920), p. 41.

<sup>55</sup> The Spanish and Portuguese Church Aid Society. *Light & Truth*, 4, v. 47, (1927), p. 55.

<sup>56</sup> Cf. Extracts from the Bible Society Report. *Light & Truth*, 4, v. 31, (1911), p. 88-92; Bible Work in Spain and Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 33, (1913), p. 16-18; Bible Work in Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 34, (1914), p. 18-19; The Bible in Spain and Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 40, (1920), p. 30-32; Bible Work in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 45, (1925), p. 25; Bible Work in Portugal. *Light & Truth*, 4, v. 45, (1925), p. 54-58; The Bible in Portugal (From the Report of the British and Foreign Bible Society). *Light & Truth*, 4, v. 47, (1927), p. 57-58.

republicano e das posições da Igreja Católica, apela-se para se intensificarem as campanhas de evangelização porque o país «está aberto» à mensagem protestante.

Em 1914, denuncia-se a reação monárquica apadrinhada por padres católicos e afirma-se que os colportores são confundidos com conspiradores. Refere-se que as escolas evangélicas adaptaram-se à Lei da Separação e informa-se que enviaram bíblias aos professores dos «principais distritos». Não deixam, contudo, de sublinhar a gratidão pela «liberdade dada aos colportores em todo o Portugal».

Em 1920, denunciam-se investidas ultramontanas e, em 1925, afirma-se que o país está a atravessar uma «onda de ateísmo» e que no Norte a Igreja Católica é «poderosa»; os colportores sentem novamente dificuldades; no entanto, assiste-se a um incremento na difusão da Bíblia.

Em 1925, constata-se que o Estado é neutro em matéria religiosa e que a maioria do povo é católico. A comunidade protestante cifra-se em 6.000 elementos. «*The year 1926 has been stormy one for Portugal. It began the year as a democratic republic, but, six month has passed, had accepted the sway of a military dictator*»<sup>57</sup>.

As crónicas sobre Portugal são essencialmente assinadas por J. Santos Figueiredo<sup>58</sup> e F. W. Flower<sup>59</sup>. No essencial deixam transparecer uma «surpresa pela Revolução», contudo, saúdam as primeiras medidas como esperançosas e, em particular, louvam as «medidas puritanas», e auguram que se inicie um tempo em que os Reformadores – frequentemente adjetivados de «bons cidadãos e patriotas» – se possam concentrar no «trabalho educativo e nos princípios liberais». Não se inibem de reagir a «reações laicas exageradas» apelando à tolerância e tentando captar os elementos do clero romano onde fervilham «ideais novos de emancipação» e ape-

<sup>57</sup> The Bible in Portugal (From the Report of the British and Foreign Bible Society). *Light & Truth*, 4, v. 47, (1927), p. 57.

<sup>58</sup> Cf. J. Santos Figueiredo – Open doors in Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 31, (1911), p. 7-9; [The President of the Synod of the Lusitanian Church] – The Government and the Evangelical Schools in Lisbon. *Light & Truth*, 1, v. 32, (1912), p. 8-10; The Religious State of Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 33, (1913), p. 42-43; The Religious Situation in Portugal and the Lusitanian Church. *Light & Truth*, 1, v. 34, (1914), p. 13-15; The Work of the Lusitanian Church. *Light & Truth*, 2, v. 35, (1915), p. 24-26; The Lusitanian Church and the Roman Church. *Light & Truth*, 2, v. 36, (1916), p. 24-25; Religion in Portugal. *Light & Truth*, 3, v. 37, (1917), p. 24-26; The National and Religious Work of the Lusitanian Church. *Light & Truth*, 2, v. 38, (1918), p. 18-19; The present social and Religious State in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 40, (1920), p. 18-20; The Religious situation in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 41, (1921), p. 14-15; Christianization of Portugal: General Work of the Lusitanian Church. *Light & Truth*, 2, v. 42, (1922), p. 21-23; The Lusitanian Church and Portuguese Christianity. *Light & Truth*, 1-2, v. 43, (1923), p. 10-13; The Lusitanian Church. *Light & Truth*, 1, v. 45, (1925), p. 9-10; The Lusitanian Church and the Restoration of Apostolic Christianity. *Light & Truth*, 2, v. 45, (1925), p. 23-25; The Lusitanian Church and its hopes. *Light & Truth*, 1, v. 46, (1926), p. 20-23; Evangelical Christianity in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 47, (1927), p. 26-28.

<sup>59</sup> Cf. F. W. Flower – The Revolution in Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 31, (1911), p. 9-11; The Portuguese Republic and the Lusitanian Church. *Light & Truth*, 2, v. 32, (1912), p. 40-41; Hindrances and Hopes in Portugal. *Light & Truth*, 3, v. 35, (1915), p. 39-40; An Appeal for Portugal. *Light & Truth*, 1, v. 36, (1916), p. 11-12; Reaping and Sowing in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 37, (1917), p. 17-18; Work in Portugal. *Light & Truth*, 3, v. 39, (1919), p. 20-22; Evangelical Work in Northern Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 42, (1922), p. 23-25; Portugal. *Light & Truth*, 4, v. 43, (1923), p. 47-48; Church Work in Portugal. *Light & Truth*, 2, v. 45, (1925), p. 20-23.



los para fundar igrejas<sup>60</sup>. Quanto à Lei da Separação, afirmam que foi «uma transformação completa» e levantam a questão: liberdade ou separação?, criticando-a porque quer colocar sob a «alçada civil» toda a vida da Igreja, mas mostrando-se favoráveis à criação das culturais; explicitam as razões do Memorial, no entanto, dizem que é uma Lei «arbitrária» e que «não foi ratificada».

É comum aos dois articulistas uma esperança de que os princípios da Igreja Lusitana «sejam melhor compreendidos» e que o «cristianismo protestante é por si só capaz de resolver a dificuldade religiosa em Portugal» (1914) ou que a Igreja Lusitana é «um poder religioso» (1918), argumentos que entroncam na luta por uma Igreja Nacional. É íntima convicção que as «correntes que impedem o desenvolvimento espiritual e moral estão a perder força», pelo que urge demonstrar que a «Religião é uma força moral» e neste campo criticam ferozmente a Igreja Católica que acusam de ter transformado o povo em «fanático» e ser responsável pelo aumento do materialismo e pela propaganda ateia, demonstrando que o anticlericalismo é uma reação ao ultramontanismo e ao jesuitismo, não sendo portanto nenhuma deriva da República, mas não perdem a oportunidade de desmontar a ideia que «um bom republicano é antirreligioso», nem deixam escapar observações ácidas sobre o «ateísmo» dos professores. Ensaíam também tentâmes sociológicos sobre as possibilidades de evangelização junto das «classes altas descontentes», dos «pequenos comerciantes generosos», dos «camponeses vinculados a Roma» e dos «operários materialistas», e aproximações etnológicas às realidades contrastantes do Norte e do Sul, que aliam com a «educação defeituosa» que «impede o povo de reconhecer a sua natural inteligência e o verdadeiro significado da religião». Reconhecem que as autoridades têm sido tolerantes, o que pode «demonstrar a confiança que têm em nós», escreviam em 1915. No entanto, a partir de 1916, emergem os lamentos pelo fraco crescimento das comunidades, pela quase impossibilidade do «autofinanciamento» como também o reiterar da missão da Igreja Lusitana – pela «educação destruir os hábitos formados ao longo de séculos» – contra o ensino antirreligioso e a filosofia materialista; contra o «momento civilizacional grave» que a Guerra representa, contra os ataques de que são alvo por parte dos «ateus, políticos e ultramontanos» e por canalizar o «descontentamento das classes populares» encorajando-os pela fé. Nos anos 20, a reação é forte contra a campanha que acusa os protestantes de «estrangeiros e não patriotas», logo desnacionalizados, e recrudescer a luta contra a imoralidade, a irreligião e a injustiça, o que vai originar uma atenção maior para os membros das comunidades – daí a defesa intransigente das Escolas Dominicais – sem no entanto esconderem as dificuldades porque passam as Igrejas, nomeadamente identificando razões exteriores – entre as quais destacam a pressão da Igreja Católica, que argumentam não sendo já «a Igreja de Portugal, continua a reinar como no tempo da monarquia», como responsável pela «regressão religiosa» – e razões institucionais – neste aspeto os articulistas são omissos, mas provavelmente

<sup>60</sup> Este fenómeno tem sido estudado por António Manuel S. P. Silva em torno do caso do padre José do Nascimento Neves. Cf. António Manuel S. P. Silva – O protestantismo português e a República, p. 65-67; e “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus?”: *Compromisso cristão e intervenção política nas primeiras gerações protestantes em Portugal. O caso da Igreja Lusitana*, 2010 (inédito).

entre outras causas se possam recensear a crónica debilidade financeira e o não crescimento demográfico das comunidades –, mas, em 1926, com ênfase enunciam as causas da Igreja Lusitana: «progresso, educação, moralidade e filantropia», e que apesar de ser «uma Igreja pequena» é «reconhecida pela República».


### **Conclusões**

Poder-se-ão reter três vetores: i) o modelo social dos protestantes já estava organizado desde a Monarquia Constitucional; durante a 1ª República foi mantido, adaptou-se a desafios, mas começou a evidenciar um desgaste, derivado fundamentalmente da resposta evangélica dada durante este período, que revelou ii) uma dimensão sociológica intrínseca às comunidades que passam pela consciência do “não retorno” de todo um esforço desenvolvido (particularmente no âmbito educativo, o que a partir de 1916 começa a ser racionalizado) em simultâneo com a fragilidade demográfica que se foi acentuando (apesar da euforia das campanhas de evangelização após a implantação da República) levando a um recentramento nas comunidades já implantadas, a partir dos anos 1920, e iii) uma dimensão extracomunitária declinada – no caso que nos ocupou – como o relativo insucesso de afirmação de uma Igreja Nacional que no campo religioso pudesse demonstrar a sua diferença face à Igreja Católica, o que se traduziu numa perceção da sociedade portuguesa – que emergia na sua diversidade – muito ancorada em antinomias que certamente buliram com a identidade de uma Igreja em construção, prevalecendo no terreno a lógica das comunidades que se reconfiguravam com uma maior visibilidade.

---

## A LAICIZAÇÃO DAS INSTÂNCIAS DE CONHECIMENTO. O CASO DA UNIVERSIDADE NA I REPÚBLICA

SÉRGIO CAMPOS MATOS\*

 <https://orcid.org/0000-0001-8521-5817>

A política de instrução pública foi uma das prioridades do Estado português na I República. Em Portugal, tal como em França, o ensino primário e o ensino secundário laicizaram-se antes do Estado num processo que se vinha acentuando desde o decénio de 1870. Mas a Universidade permaneceu uma instituição confessional até 1910. Significativo é que a Constituição Universitária de 1911 tenha sido decretada precisamente no dia anterior (19/04/1911) ao decreto da separação do Estado das Igrejas (20/04/1911). Conhecem-se relativamente bem os processos de laicização dos graus primário e do secundário liceal. Também o caso da progressiva extinção da Faculdade de Teologia e a reforma da Universidade de Coimbra já têm sido objeto de diversos estudos. Importa contudo alargar a compreensão deste processo no que se refere à criação das Universidades públicas pela I República, tendo em conta os seus antecedentes, os debates e repercussões políticas que teve, não só no campo universitário, mas também no parlamento.

Estava em causa a afirmação de um ideal de institucionalização da ciência moderna, distanciada da autoridade da Igreja e da religião, um ideal que, na primeira metade do século XIX, filósofos como W. Humboldt (fundador da Universidade de Berlim, em 1810) e Schleiermacher haviam associado ao conceito de Universidade como instituição dotada de autonomia científica e pedagógica, quer em relação ao Estado, quer em relação às pressões da utilidade social<sup>1</sup>.

Desde os remotos tempos medievais a universidade europeia era considerada uma corporação de mestres e alunos. Uma instituição que teoricamente gozava de autonomia intelectual em relação às autoridades temporais e espirituais e se autogovernava. Mas depressa se acentuou a dependência para com poderes civis e eclesiásticos. A Universidade de Lisboa conta-se entre as primeiras fundadas por um monarca, no século XIII<sup>2</sup>. Esta dependência dos poderes manteve-se aliás sob

---

\* Doutor em História pela Universidade de Lisboa. Professor Associado com Agregação na Faculdade de Letras de Lisboa. Membro do Centro de História da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Cf. Jurgen Habermas – A ideia da Universidade: processos de aprendizagem. *Revista de Educação*, 2 (1987), p. 4 (trad. de João Barrento).

<sup>2</sup> Cf. José Mattoso – A Universidade Portuguesa e as universidades europeias. In *História da Universidade em Portugal*. Vol. I, t. I. Coimbra: Universidade de Coimbra; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 9-11.

diversas formas numa estrutura centralizada e subordinada ao Estado. Prova disso é que o reitor era muitas vezes designado sem a intervenção da Universidade (embora nos estatutos quinhentistas se contemplasse a sua eleição pela escola, remetendo esta ao monarca vários nomes)<sup>3</sup>. Por outro lado, a marca confessional permaneceu até muito tarde, mais precisamente até aos primórdios da República. Como se processou a laicização da Universidade em Portugal, nos princípios do século XX?

Diz-se frequentemente que a I República concedeu prioridade ao ensino primário. Mas só em parte esta afirmação é correta. Tratava-se da alfabetização dos portugueses, mas também e sobretudo da formação de uma consciência *res publica* dos cidadãos – da maior relevância quando o novo regime procurava legitimar uma nova ordem constitucional e difundir os seus símbolos entre a população: a bandeira nacional, o hino, a moeda, a criação de novos feriados civis dotados de significados específicos<sup>4</sup> e a extinção de feriados religiosos. O republicanismo era herdeiro da tradição racionalista que dominava o espírito das luzes e do seu conceito otimista de homem perfeitável através da educação. A crença no progresso material e moral, enraizado na mundividência cientista fundamentava uma ideia otimista de futuro. Mas a realidade social e cultural da sociedade portuguesa nos princípios do século XX chocava com essa teleologia ideal e constituía um poderoso entrave à sua concretização.

A parte dos portugueses alfabetizados (31% de idade igual ou superior a 10 anos) e daqueles que frequentavam a escola (19% em 1910) era ainda muito minoritária, sobretudo se a compararmos com a de outras nações da Europa Central do Noroeste<sup>5</sup>.

O grau de ensino secundário liceal foi esquecido até 1918. Na verdade, no essencial, a reforma de Jaime Moniz (1895) criara novas e duradouras bases. Em contrapartida, o ensino primário, que tinha sido objeto de grandes debates desde meados do século XIX<sup>6</sup>, considerado uma das bases fundamentais da nova consciência cívica, foi reformado num sentido laicizante e descentralizador. De resto, três semanas após o 5 de Outubro, uma das primeiras medidas do novo regime tinha sido a abolição do ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e nas escolas normais primárias, valorizando-se em contrapartida uma moral que incentivava a solidariedade social e uma educação cívica muito marcada pelo sentimento

<sup>3</sup> Cf. Manuel Augusto Rodrigues – *A Universidade nos seus estatutos: da reforma de 1901 à lei de autonomia de 1988*. Coimbra: 1988, p. 11.

<sup>4</sup> 1 de janeiro, dia da Fraternidade Universal; 31 de janeiro, comemoração dos precursores e mártires da República na primeira tentativa de revolução republicana; 5 de outubro, heróis da República; 1 de dezembro, independência nacional e 25 de dezembro, dia da Família.

<sup>5</sup> Cf. *Alfabetização e escola em Portugal nos séculos XIX e XX: censos e estatísticas*. Dir. António Candeias. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 34-40.

<sup>6</sup> Cf. Sérgio Campos Matos – Escola secular ou escola confessional?: Uma polémica oitocentista. *Clio*. 8 (2003), p. 45-64.

patriótico. Estabelecia-se ainda a primazia de um sacerdócio laico, o do professor primário<sup>7</sup>.

Por outro lado, a República reformou profundamente e alargou o ensino superior que, tal como no caso da III República francesa, foi outra das suas prioridades políticas. Apesar de todas as limitações, esta terá sido porventura a reforma do novo regime instaurado em 1910 que mais resultados deu. Estava em causa a formação das elites políticas e intelectuais, dos quadros de que o aparelho de Estado necessitava. Mas, mais do que isso, os políticos intelectuais republicanos consideravam-se herdeiros do ideal de progresso da cultura científica setecentista e oitocentista. Significativo é que muitos deles fossem homens de formação científica, militares e médicos, sem esquecer, claro, os juristas<sup>8</sup>, já preparados nas teorias do sociologismo jurídico e do cientismo. A centralidade da problemática da educação e, em especial, da instrução pública é pois bem evidente na cultura republicana, em Portugal como na França da III República<sup>9</sup>.

Quando se deu a revolução de 5 de outubro de 1910, a então única universidade do país – a de Coimbra – encontrava-se mergulhada numa crise que remontava pelo menos a 1907, quando se dera a greve académica que alastrou a diversas outras escolas superiores do país. Em 1909-10 a Faculdade de Teologia era frequentada por apenas 20 alunos, seis dos quais no 1º ano (entre estes encontrava-se Manuel Gonçalves Cerejeira, que viria a ser lente de História e, mais tarde, Cardeal Patriarca). O número exíguo de estudantes revelava já, em vivo contraste com outras faculdades (a de Direito, por exemplo tinha, só no primeiro ano, 136 alunos ordinários), o declínio da Teologia concebida em moldes tradicionais. O número de professores que ainda ensinavam Teologia era desproporcionado em relação ao número de alunos: eram no total 12 para os já referidos 20 alunos. E sintomaticamente, em 1907, eles próprios, os lentes, propuseram a sua extinção e transformação em Faculdade de Letras. Medida de extinção que, aliás, já tinha sido proposta por um deputado nas cortes vintistas em 1822<sup>10</sup>.

Mas o problema era anterior; o processo de secularização da Universidade vinha muito de trás. Na verdade, a frequência da Faculdade de Teologia fora enfra-

<sup>7</sup> Cf. Decreto de 22-10-1910. *Colecção Oficial de Legislação Portuguesa*, (1910), II, p. 21. Cf. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação religiosa como modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa: CEHR, 2011, p. 51.

<sup>8</sup> Entre os ministros da I República, 44,3% tinham formação militar (que passava em muitos casos pela Escola Politécnica, depois Faculdade de Ciências) e 13% em medicina. Cf. Pedro Tavares de Almeida; A. Costa Pinto – *Portuguese ministers 1851-1999: Social background and paths to power*. In *Who governs Southern Europe?* Ed. P.T. Almeida; A.C. Pinto; N. Bermeo. Londres/Portland: Routledge, 2003, p. 22.

<sup>9</sup> Cf. Fernando Catroga – *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. Lisboa: Almedina, 2006, p. 301 e p. 330-333.

<sup>10</sup> Projeto de Decreto da autoria do deputado José de Sá Ferreira Santos do Valle, datado de 4 de dezembro. Cf. *Diário da Câmara dos Senhores Deputados (DCSD)*, sessão de 12 de dezembro de 1822 (artigo 21.º): propõe a extinção da Faculdade de Teologia e os respetivos estudos transferidos para os Seminários Episcopais (p. 142).

quecendo desde a reforma pombalina da Universidade<sup>11</sup> e após a revolução liberal de 1820. Em 1885 abriu-se uma controvérsia com a hierarquia eclesiástica – designadamente com o bispo-conde D. Manuel de Bastos Pina. A Faculdade era criticada por alegadamente ser demasiado secular e regalista, porquanto afastada da superintendência eclesiástica, enquanto, do lado do poder político, era olhada com certo alheamento<sup>12</sup>. A polémica teria aliás prolongamentos na câmara dos deputados<sup>13</sup>. Em Espanha, o chamado Sexénio Revolucionário extinguiu para sempre a Faculdade de Teologia no ensino público (1868)<sup>14</sup>. E em França, a III República que tanta influência exerceria no republicanismo português (inclusivé no que respeita ao modelo de República adotado) faria o mesmo (1885), na sequência de toda uma série de medidas de sentido laicizador: interdição das congregações religiosas e expulsão da Companhia de Jesus (1880), secularização dos cemitérios (1881), laicização da escola primária tornando-a também pública e obrigatória (1882), eliminação de juramentos religiosos no parlamento e restabelecimento do divórcio (1884), laicização do pessoal nos estabelecimentos laicos (1886), etc.<sup>15</sup>.

Em Portugal, nos princípios do século XX, o próprio poder político, pela voz de Hintze Ribeiro, reconhecia a gravidade da crise em que se debatia a Universidade – com destaque para a Faculdade de Teologia: «de há muitos anos luta a Faculdade de Teologia com uma crise gravíssima. Apesar de professar com superior competência um quadro de doutrinas que, no confronto com os melhores institutos congêneres do estrangeiro, honra a nossa Universidade, a concorrência de alunos é diminutíssima. Os números da estatística são eloquentes»<sup>16</sup>. Ainda assim, atendendo a que era a única escola superior de Teologia do país, Hintze queria mantê-la. Mas qual a solução, quando a procura escasseava e vinha de eclesiásticos já ordenados? A sua proposta era que qualquer candidato pudesse ser admitido num curso teológico de três anos num seminário e pudesse ser aprovado num exame de admissão à Universidade. Deixaria de se exigir o curso liceal completo aos novos candidatos. Nas bases de reforma desta faculdade então apresentadas no parlamento estipulava-se que os alunos deviam frequentar a cadeira de Antropologia na Faculdade de Filosofia. E desdobrava-se a cadeira de Teologia Moral em duas: Ética

<sup>11</sup> Cf. Fernando Taveira da Fonseca – A Universidade e a sociedade portuguesa na segunda metade do século XVIII. In *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coord. Ana Cristina Araújo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000, p. 302.

<sup>12</sup> Cf. J. M. da Cruz Pontes – Para a história da Faculdade de Teologia no século XIX: beneplácito régio contra autonomia do ensino. In *Universidade(s): História memória, perspectivas*. Vol. I. Coimbra, 1991, p. 329-332; Joaquim Ferreira Gomes – *A Universidade de Coimbra durante a I República*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1990, p. 31-32.

<sup>13</sup> Cf. DCSD, sessões de 31-03-1886, p. 757 e sessões de 8-04-1886 (p. 861-865) e de 27-04-1887, p. 246.

<sup>14</sup> Cf. Mariano Peset; Jose Luis Peset – *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX): Despotismo Ilustrado y Revolucion Liberal*, Madrid: Taurus, 1974, p. 728.

<sup>15</sup> Cf. Valentine Zuber – A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI). *Ler História*. 59 (2010), p. 166. Em 1911 proibiu-se o ensino às congregações religiosas.

<sup>16</sup> Proposta de lei nº 48-L, DCSD, sessão de 16-04-1901, p. 30.

Cristã geral e Ética Cristã aplicada. Certo é que a crise da Faculdade de Teologia não foi resolvida.

Todavia, como dissemos, o processo de secularização vinha muito detrás e prosseguia no interior da própria Universidade de Coimbra. Com o Setembrismo, em 1836, extinguiu-se a Faculdade de Cânones, fundida na Faculdade de Direito. A componente de Direito Eclesiástico e Canónico (reduzida a uma cadeira) diminuiu desde a Revolução de setembro de 1836 a favor do Direito Público e Direito Civil (entre outras matérias), sem esquecer a nova cadeira de Economia Política<sup>17</sup>. Em 1898 fora aprovado um projeto de lei que visava a substituição das duas cadeiras de Direito Eclesiástico por uma de Direito Internacional<sup>18</sup>. Mas a extinção daquela cadeira de Direito Eclesiástico só se processaria com a reforma de 1911, já nos primórdios da República.

No entanto, ao longo do século XIX permaneciam diversas marcas religiosas na *Alma Mater* conimbricense: o juramento religioso dos lentes e dos estudantes caloiros, os rituais de colação de licenciatura na Capela, o ritualismo da atribuição do grau de doutor na sala dos Atos Grandes, com cortejo e missa, a invocação festiva em honra da Imaculada Conceição, padroeira da Universidade, e o próprio uso da capa e batina, de origem eclesiástica<sup>19</sup>. Além de lições debatidas, os doutoramentos envolviam pois uma cerimónia de carácter religioso com cerimónias preliminares (missa) e complementares (as Vésperas), com invocações, juramentos e toda uma simbólica. Contudo, desde 1834 já não havia religiosos no corpo docente e desde 1841 os reitores eram leigos<sup>20</sup>. Até a capa e batina evoluíram num sentido mais laico (em 1863). Em 1909 surgia uma proposta de um professor de Filosofia (António dos Santos Viegas), no sentido da simplificação do ritual dos doutoramentos<sup>21</sup>. E em 1911 as vestes talares estudantis deixariam de ser obrigatórias.

Os problemas universitários foram, no essencial, diagnosticados nos últimos anos da monarquia por uma corrente de pensamento crítico em que se destacaram professores como Bernardino Machado, Sidónio Pais ou Sobral Cid. Tais problemas estavam para além da questão formal da antinomia República *versus* Monarquia: apesar da sua intencionalidade reformadora, a governação de João Franco bloqueara a possibilidade de mudança pacífica. Quer entre os estudantes, quer entre o corpo docente da Universidade, os republicanos seriam uma minoria<sup>22</sup>. Todavia, foram os lentes afetos ao republicanismo que, nesses primeiros anos do século XX, mais longe foram no inventário crítico da situação. Na oração de Sa-

<sup>17</sup> Cf. Fernando Catroga – O sociologismo jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911). In *Universidade(s), história, memória, perspectivas*. Vol. I, p. 400-401.

<sup>18</sup> Cf. DCSD, Sessão de 1 de junho de 1898, p. 1358-1360.

<sup>19</sup> Cf. Fernando Catroga – A Universidade portuguesa e as universidades europeias. Texto inédito amavelmente fornecido pelo Autor.

<sup>20</sup> Cf. Luís Reis Torgal – Quid Petis?: Os ‘doutoramentos’ na Universidade de Coimbra. *Revista de História das Ideias*. 15 (1993), p. 195, 207.

<sup>21</sup> Cf. Luís Reis Torgal – Quid Petis?, p. 217-218.

<sup>22</sup> Cf. Rui Afonso Costa – A Universidade entre o conservantismo e a mudança nos primórdios do século XX. In *Universidade(s) História, memória, perspectivas*. Vol. I, p. 449-470.

piência que pronunciou na abertura do ano letivo em 1904, Bernardino Machado, então Professor Catedrático de Filosofia, deu voz a um conceito socializador, cívico e secular de Universidade enquanto «escola de liberdade», aberta à promoção pelo mérito, mas também ao país real, como sucedia noutras nações (Inglaterra e EUA). Sublinhava a sua função nacionalizadora e manifestava-se contra a “teocracia” que impunha práticas religiosas de antanho. Era também um apelo à secularização da escola e ao *self-government*, lembrando que «a velha liturgia» fora já abolida por toda a parte, incluindo a Espanha. Mas era também uma crítica radical à ausência de autonomia política, financeira e pedagógica e afirmação de uma certeza, a do poder do ensino superior na formação de cidadãos empenhados na causa de regeneração nacional: «*Ensinar é governar*. Pelas ideias se afeiçoam costumes e instituições. Por isso, quando um povo quer cimentar a integridade da pátria, faz o que nós fazemos, implanta nela uma Universidade»<sup>23</sup>. Nesses anos, o pensamento crítico e as propostas de renovação vinham pois também do interior da Universidade.

No ano do regicídio (1908), em outubro, Sidónio Pais, então lente da Faculdade de Matemática, procurava dar resposta ao desprestígio da Universidade que tendia a difundir-se, destacando três problemas fundamentais: o caráter clerical da instituição universitária (que considerava o seu primeiro defeito), a anulação da iniciativa do estudante e o fechamento da instrução sobre si própria num enciclopedismo alheio à investigação. Retomava pois a ideia humboldtiana da indissociabilidade entre ensino e investigação e insistia, como Bernardino Machado, na necessidade de construir uma obra de vulgarização cultural e científica por meio da extensão universitária<sup>24</sup>. Compreende-se pois que fosse apologista de uma já recuada intenção secularizadora a que o racionalismo iluminista tinha dado largo impulso: a separação entre ciência e religião. O que no plano da escola se traduziria no conceito de escola neutra.

Por seu lado, Sobral Cid, catedrático da Universidade de Medicina, numa outra Oração<sup>25</sup> em que traçava um informado panorama histórico sobre as universidades europeias (incluindo a portuguesa) identificava o problema fundamental do ensino superior em Portugal: embora a par das tendências científicas do tempo, não produzia investigação nem formava investigadores que acrescentassem criação original. O que se prendia com as insuficiências que já assinalara Bernardino Machado (e que Sidónio Pais retomaria no ano seguinte): ausência de autonomia e de liberdade de ensino, incapacidade de cumprir a função social orientadora para que estava vocacionada. Não surpreende pois que Sobral Cid criticasse aquilo a que chamava a «estrutura napoleónica» da Universidade e sustentasse uma outra conceção: uma escola voltada para a formação de profissionais, de cidadãos e de cientistas.

<sup>23</sup> Bernardino Machado – A Universidade e a nação. *Anuário da Universidade de Coimbra: Ano lectivo de 1904-1905*. Coimbra, 1905, p. 4, 13-14.

<sup>24</sup> Cf. Sidónio Pais – Oração de Sapientia. *Anuário da Universidade de Coimbra: Ano lectivo de 1908-1909*. Coimbra, 1909, p. XLI-XLVI.

<sup>25</sup> Cf. José de Matos Sobral Cid – Oração de Sapientia. *Anuário da Universidade de Coimbra: Ano lectivo de 1907-1908*. Coimbra, 1907, p. XXVII-LXVI, XLVI.



Embora tenham identificado alguns dos problemas diagnosticados na época, as medidas reformistas adotadas por João Franco já não chegaram contudo a surtir efeito: em princípios de 1908 os acontecimentos precipitaram-se, com uma tentativa revolucionária em 28 de janeiro e, logo a seguir, com o regicídio que levaria à queda do próprio presidente do ministério.

A reforma do ensino superior de 1911 criou duas novas universidades (Lisboa e Porto) e transformou a Universidade de Coimbra. Em 1910, esta era a única universidade portuguesa (o Marquês de Pombal ao expulsar a Companhia de Jesus, na prática extinguiu a Universidade de Évora). Mas ao longo do século XIX houve resistência à fundação de escolas superiores em Lisboa e no Porto (caso das Escolas Politécnicas em 1837 e do Curso Superior de Letras em 1858). E houve oposição à transferência para Lisboa, decidida por Fontes Pereira de Melo, em 1859, do órgão de decisão que, no Ministério do Reino, regia os problemas de instrução pública: o Conselho Superior de Instrução Pública.

Logo a 23 de outubro de 1910, quatro decretos incidiam no ensino universitário, modificando irreversivelmente a própria natureza da Universidade, uma corporação que como vimos, tinha, ainda em 1910, marcas do antigo caráter eclesiástico: aboliam-se os juramentos religiosos, extinguiu-se a Faculdade de Teologia (permitindo contudo que os alunos já inscritos concluíssem o seu curso), deixou de se marcar faltas aos estudantes das diversas faculdades (os cursos passavam a ser de frequência livre), o uso da capa e batina passou a ser facultativo e acabou-se com o tão contestado foro académico. Em 21 de janeiro de 1911, em nome da razão e da ciência, um outro diploma extinguiu o culto religioso na capela, transformando-a em museu artístico e em monumento nacional<sup>26</sup>.

Com a legislação de abril de 1911, todas as Universidades portuguesas foram consideradas estatais e laicas. Eram instituições onde se ensinava e transmitia cultura, mas sobretudo eram entendidas como lugares onde se praticava investigação e criava ciência.

Na Constituição Universitária, publicada a 19 de abril de 1911, definiam-se os grandes princípios que enformavam as novas universidades e a antiga Universidade de Coimbra: públicas e laicas, «sob a dependência e inspeção do Ministério do Interior e dotad[a]s pelo Estado, com o concurso dos municípios». Por outro lado, adotava-se uma ideia humboldtiana de Universidade, voltada para a investigação científica e para o ensino, dando destaque ao «estudo metódico dos problemas nacionais» e à difusão da «alta cultura na massa da Nação». O ensino superior adquiria assim uma função nacionalizadora, voltando-se para o estudo dos problemas portugueses (esse seria aliás o grande objetivo do Museu Etnológico Português, fundando em 1914 e anexo à Faculdade de Letras de Lisboa). Pretendia-se que a prática docente se abrisse à inovação não se limitando a transmitir uma ciência de resultados, antes revelando «como se faz a ciência». O ensino universitário deveria

<sup>26</sup> Cf. *Diário de Governo*, nº 18, 23-01-1911 (datado de 21-01), p. 277.

pois orientar-se para uma prática experimental de investigação, mostrando aos estudantes «o que vale a ciência, em exercícios de aplicação científica»<sup>27</sup>.

Laicismo significava neutralidade religiosa; compreende-se pois que nela a religião só pudesse ser considerada «como objeto de investigação científica e filosófica». Na senda do racionalismo e do empirismo setecentistas, a Teologia não podia ser entendida como ciência da revelação. Podia, isso sim, ser objeto de investigação e estudo enquanto ciência da religião<sup>28</sup>. Por exemplo, na Faculdade de Direito introduziam-se cadeiras de Confissões Religiosas nas suas relações com o Estado, Legislação Civil Comparada, Estatística, etc. Por outro lado, a autonomia e o *self-government* económico, científico e pedagógico substantivava um princípio básico, o da liberdade de ensinar e de aprender:

«Artº 13º: Só as Universidades são competentes para governar o respectivo ensino./ O professor desenvolve livremente o ensino que lhe foi confiado e responde perante a Faculdade respectiva./ As Faculdades organizam livremente o programa geral de estudos, dentro do seu quadro, e são responsáveis perante a Universidade./ A Universidade delibera sobre a organização do quadro de estudos e é responsável perante o governo»<sup>29</sup>.

E para além dos professores do quadro (ordinários e extraordinários), estabelecia-se a existência de professores livres – ideia de inspiração alemã, os *Privatdozenten* – isto é, docentes que não eram remunerados pelo Estado, mas pelos seus alunos, recebendo ainda uma parte do valor da propina de inscrição. Lembre-se que a I República foi também um tempo de proliferação de Universidades Populares não só em Lisboa e Porto, mas em localidades de província. Saliente-se ainda que nas Universidades do Estado não se previa qualquer registo de falta dos alunos às aulas – o controverso princípio de liberdade de frequência.

O princípio da autonomia foi um dos tópicos centrais nos debates públicos (e dentro das próprias escolas) sobre o ensino superior. Autonomia em relação à Igreja, mas também em relação ao poder político. No entanto, a questão estava longe de reunir consenso. Teria uma codificação específica – a lei de 19 de junho de 1916 (lei nº 616), da autoria do então ministro da Instrução, Joaquim Pedro Martins, professor da Faculdade de Direito de Lisboa. O princípio da autonomia e da independência das Universidades manteve-se durante a I República, mas as suas codificações sofreram alterações significativas. E as ambiguidades dessa legislação deixaram margem para interpretações diversas. Assim, na República Nova de Sidónio Pais, segundo o Estatuto Universitário, o Reitor continuava a ser considerado «representante do Governo perante a Universidade» e também representante da Universidade (era eleito, tal como o vice-reitor, pela assembleia geral da Universidade numa lista de três nomes, de entre a qual o Governo procederia à sua

<sup>27</sup> Coleção Oficial de Legislação Portuguesa: ano de 1911, 1º sem.. Lisboa, 1915, p. 688, 691.

<sup>28</sup> Cf. Miguel Baptista Pereira – Reflexões sobre a essência e a autonomia da Universidade. *Universidade(s) História, memória, perspectivas*. Vol. V. Coimbra, 1991, p. 493. Sobre os conceitos de laicismo e de laicidade veja-se António Matos Ferreira – Laicidade. In *Dicionário de História Religiosa*. Dir. Carlos M. Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 58-65.

<sup>29</sup> Coleção Oficial de Legislação Portuguesa: ano de 1911, 1º sem, p. 689.

nomeação)<sup>30</sup>. Mas todos os reitores eram laicos, como de resto já o eram há muito, como vimos, na Universidade de Coimbra.

Secularização e autonomia não eram princípios novos. Havia sido já defendidos nas orações de sapiência proferidas na Universidade de Coimbra por Sobral Cid, Bernardino Machado e Sidónio Pais a que acima me referi e por vários deputados no parlamento e numa reforma adotada por João Franco em 1907. A ideia da criação de uma nova universidade em Lisboa também não era nova, remontava ao vintismo (e mesmo antes) e fora diversas vezes retomada por deputados de diversos partidos, um deles Rocha Peixoto, regenerador<sup>31</sup>. Mas seria preciso esperar pelo final dos anos sessenta para que o Estado Novo admitisse a fundação da Universidade Católica (1967).

A Constituição Universitária de 19 de abril de 1911, verdadeira lei de bases do sistema universitário, deixaria marcas profundas para o futuro. Note-se que, quando foi promulgada, já tinha sido reformado o ensino da Medicina (a 22 de fevereiro de 1911), já tinham sido criadas as Universidades de Lisboa e Porto juntamente com um sistema de bolsas ou pensões para estudantes carenciados (22 de março) e a reforma do ensino do Direito (18 de abril; mas a nova Faculdade de Estudos Sociais e de Direito só seria criada em 1913 por Afonso Costa). Já depois da Constituição Universitária e da Lei da Separação do Estado e das Igrejas, logo viriam a ser adotados o Plano de Estudos das Faculdades de Letras, das Faculdades de Ciências, das Escolas Normais Superiores, das Escolas de Educação Física e do Ensino da Farmácia (todos em maio). Que aspetos há a realçar nesta afã legislador que transformou profunda e duradouramente o ensino superior em Portugal? Em primeiro lugar (ainda que não tenha sido cumprida) uma intencionalidade democratizadora: mediante um sistema de bolsas ou pensões de estudo, permitir que os mais carenciados e de maior mérito tivessem acesso aos estudos universitários, incentivando também os recém-licenciados a especializarem-se no estrangeiro; 2) a obrigação da frequência de aulas práticas, levadas a cabo em laboratórios e clínicas (em cursos como a Biologia, a Física e a Medicina), valorizando-se assim a investigação científica; 3) a apologia do ensino-diálogo, mais voltado para o aluno, a par da aula magistral (no caso dos estudos jurídicos) e a criação de laboratórios, Museus e Institutos de investigação, em diversas áreas, não apenas no campo das ciências experimentais, mas também das ciências humanas (Instituto Jurídico, Instituto de Estudos Históricos, Instituto de Estudos Geográficos, na prática só posteriormente fundados). Como não raro sucede, das intenções à prática acentuou-se a distância: nas reformas estes objetivos não foram cumpridos na íntegra. Mas estão em sintonia com um princípio básico a que já fiz referência: o da independência da Universidade em relação a credos religiosos – implícito também na Constitui-

<sup>30</sup> Cf. *Estatuto Universitário e demais legislação do ensino superior*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1918, p. 7.

<sup>31</sup> Cf. Áurea Adão – Para uma genealogia da Universidade de Lisboa no século XIX. In Sérgio Campos Matos, Jorge do Ó (coord.) – *A Universidade de Lisboa, da revolução liberal à actualidade (1834-2000)*. Lisboa: Tinta da China, 2013.

ção aprovada a 21 de agosto de 1911: «O ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa»<sup>32</sup>.

Ainda durante a I República, diversos incidentes e conflitos mostram que a laicização da universidade estava longe de ser unânime, como pretendiam alguns dirigentes republicanos. Três exemplos. Primeiro: após a morte de Sidónio Pais, a 19 de dezembro de 1918, a realização na capela da Universidade de Coimbra de uma missa à alma do Presidente assassinado, celebrada por um professor da Faculdade de Letras – António de Vasconcelos e na qual compareceram estudantes, professores, o reitor e o bispo, entre outras autoridades<sup>33</sup>. Segundo: no ano seguinte, Leonardo Coimbra, ministro da Instrução do efêmero Governo de Domingos Pereira, num contexto de reação defensiva da República em relação às investidas restauracionistas monárquicas (Monarquia do Norte) adotaria uma controversa política de intromissão do poder político na Universidade, nomeando professores e extinguindo a Faculdade de Letras de Coimbra (substituindo-a por uma Faculdade Técnica) sem consultar a Universidade. Com que argumentos adotava Leonardo Coimbra estas medidas intransigentes que tanta reação suscitaram no parlamento e no espaço público? Na opinião republicana radical a Universidade de Coimbra era considerada então um alfofre de monárquicos e sidonistas. Mas o ministro da Instrução era muito crítico em relação ao tipo de ensino ministrado na Faculdade de Letras, que considerava escolástico e obsoleto. Note-se que ainda antes de aceder ao poder, Leonardo considerara necessário afastar “maus” eclesiásticos – isto é, os que se moviam pela ignorância, por interesses temporais e pelo fanatismo. A estes contrapunha a propaganda dos novos sacerdotes – os professores primários<sup>34</sup> – metáfora então muito utilizada.

A política de instrução para o ensino superior suscitou forte resistência, quer na Universidade de Coimbra quer na de Lisboa (que logo se solidarizou com aquela). E também na Câmara dos Deputados: aqui a polémica arrastou-se durante semanas com argumentações a favor e contra. Leonardo Coimbra justificou as suas medidas considerando que as universidades eram «grandes factores de evolução da crença», mas que, no ambiente cultural e político da República estavam longe de contribuir nesse sentido. A seu ver, a Faculdade de Letras de Coimbra limitava-se a dedicar «especial atenção ao elogio histórico dos jesuítas»<sup>35</sup>. Saliente-se apenas que a problemática da autonomia e da governamentalização da Universidade estava no cerne da contenda. Tinha o poder político o direito de interferir no espaço universitário demitindo o Reitor (e nomeando um substituto), nomeando professores, desanexando faculdades, em suma, alegando razões de ordem política? Esta era a grande questão que dividia os próprios republicanos.

<sup>32</sup> Constituição de 1911, artigo 10º. Cf. Jorge Miranda – *O constitucionalismo liberal luso-brasileiro*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 182.

<sup>33</sup> Cf. Luís Reis Torgal – *Quid Petis?*, p. 232.

<sup>34</sup> Cf. Norberto Ferreira da Cunha – Leonardo Coimbra e a I República. In *República e Liberdade*. Coord. Ernesto Castro Leal. Lisboa: Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011, p. 87.

<sup>35</sup> Leonardo Coimbra – *A questão universitária*. Lisboa; Rio de Janeiro, s.d., p. 40.

Refira-se, em terceiro lugar, por último, uma polémica suscitada pela realização de uma cerimónia de bênção das pastas de estudantes da Universidade de Lisboa em abril de 1925. No senado da República a controvérsia iniciou-se com crítica de um senador republicano democrático – Pereira Osório – a essa cerimónia religiosa de bênção das pastas dos estudantes quintanistas da Faculdade de Direito, que ocorrera poucos dias antes na Igreja dos Mártires, em Lisboa. Pereira Osório considerava esse ritual em que colaboraram o reitor (ao tempo Pedro José da Cunha) e um grupo de cinco professores uma «coacção» sobre os estudantes e uma «ignóbil regressão ao passado» – adiantando que tal cerimónia nunca se tinha antes realizado no tempo da Monarquia. Em resposta a esta interpelação, o Ministro da Instrução, Rodolfo Xavier da Silva<sup>36</sup> reconheceu a liberdade de culto dos estudantes. Já a participação dos professores merecia-lhe um reparo de desagrado: daí que promettesse inquirir junto do diretor da Faculdade o que se tinha realmente passado. A questão não era pacífica. Outros senadores intervieram no debate: Dias de Andrade (católico) reconhecia o direito de os professores e o reitor assistirem à cerimónia: não era a República neutral em matéria religiosa? E Tomás de Vilhena (monárquico e católico), no mesmo sentido, sublinhava o direito à independência de culto religioso, aliás garantido pela Constituição então em vigor, a de 1911<sup>37</sup>.

Em setores radicais do republicanismo a questão religiosa ainda não estava encerrada. Um anticlericalismo exaltado coexistia com uma posição mais tolerante. Mas esta clivagem não coincidia com as clivagens partidárias. Muitos republicanos espiritualistas reconheciam a relevante função social da Igreja e de sacerdotes tolerantes.

Note-se que nessa época, a Universidade era muito frequentemente entendida como lugar de criação e afirmação da «alta cultura»<sup>38</sup>, voltando-se para a formação de uma aristocracia intelectual, um escol que teria a missão de iluminar o povo. Daí que muitos professores estivessem empenhados em alargar a função social das universidades extramuros, aproximando-as da vida real e do mundo do trabalho – caso das iniciativas de chamada extensão universitária: conferências e cursos livres levados a cabo em localidades de província, em cooperação com câmaras municipais e colaboração com universidades livres.

A reforma da Universidade de 1911 – com destaque para a fundação de duas novas universidades estatais em Lisboa e Porto – marcou profundamente o sistema de ensino superior durante largos decénios. As universidades públicas dominaram o sistema de educação nacional. E embora a intenção de fundar uma Universidade Católica remonte pelo menos a 1926 (Concílio Plenário Português), seria

<sup>36</sup> Rodolfo Xavier da Silva era professor do Instituto de Medicina Legal e estava ligado ao partido Reconstituente.

<sup>37</sup> Cf. Sessão de 3 de abril de 1925. *Diário das sessões do Senado*, p. 7-9.

<sup>38</sup> Cf., por exemplo, Dinis da Fonseca. *DCSD*, 31-05-1922, p. 15.

preciso esperar pelos finais do Estado Novo para que ela se concretizasse (1967-1971)<sup>39</sup> e pelo decénio de 1980 para que proliferassem as universidades privadas.

A própria formação de professores do ensino secundário ficaria na dependência das universidades, através das Escolas Normais Superiores. A secularização da Universidade antecedeu de alguns meses a criação de duas novas universidades onde já funcionavam grandes escolas voltadas para a formação de técnicos (engenheiros, militares, economistas, agrónomos). Haverá contudo que aprofundar a investigação, averiguando em que medida se afirmaram resistências a este processo, não só no interior das instituições de ensino, mas também no espaço público em geral.

Bem vistas as coisas, esta secularização vinha muito detrás. Em relação à escola primária a República cumpriu um programa laicizador que já estava previsto no século XIX, designadamente nos programas republicanos difundidos a partir dos anos 70. No que respeita ao ensino superior, levou a cabo uma aspiração que se vinha afirmando desde os primórdios do regime liberal monárquico e mesmo antes: a fundação de uma universidade na capital. Mas como é sabido, não se limitou a isso, procedeu a uma profunda reforma na até então única Universidade de Coimbra e criou outra ainda no Porto.

A criação do Instituto Superior Técnico trouxe as condições para que anos mais tarde se fundasse uma segunda Universidade em Lisboa, a Técnica (1930). É certo que esta separação entre a “Clássica” e a “Técnica” não seria pacífica. Mas não há dúvida que nos decénios de 1910 a 1930 a formação das elites se diversificou. E aprofundou-se o processo de laicização, o que não significa que se tenha necessariamente apagado a presença do sagrado.


---

<sup>39</sup> Cf. António de Sousa Franco – Universidade Católica Portuguesa. In *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 9. Coord. António Barreto; M. Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 2000, p. 558.

---

## LAICISMO E PEQUENA BURGUESIA NO INÍCIO DO SÉCULO XX. LISBOA EM PERSPETIVA COMPARADA

DANIEL ALVES\*

 <https://orcid.org/0000-0002-3541-8197>

### Introdução

No início do século XX, influenciados pelo republicanismo e pela Maçonaria, mas também por uma conjuntura política e económica muito específica no quadro europeu, os pequenos comerciantes de Lisboa demonstravam um laicismo bem evidente e, por vezes mesmo, uma postura anticlerical. Dirigentes associativos, e não só, não tinham pejo em afirmar a sua adesão ao livre-pensamento, em apoiar as críticas aos setores mais conservadores da Igreja, levadas a cabo tanto por republicanos como por socialistas, em participar em polémicas de denúncia de alegados escândalos ligados a religiosos, ou em acolher e participar em atividades de propaganda do laicismo. Uma atitude que não era nova e fazia parte de um ideário radical que há muito caracterizava a chamada “pequena burguesia”, como os próprios se auto-intitulavam na capital portuguesa. O mesmo pode ser observado em relação à pequena burguesia francesa que, durante a maior parte do século XIX, manteve uma forte ligação a temas do radicalismo, como era o anticlericalismo.

Contudo, esta perspetiva não deve ser generalizada de forma simples, pois corre-se o risco de esconder matizes nacionais importantes. Além disso, a visão de uma pequena burguesia arreigada a ideais caros à esquerda radical estava a ser alterada na viragem do século, pelo que também será problemático manter uma perspetiva imutável sobre este fenómeno. Uma das formas de procurar ultrapassar os problemas que se colocam à análise de um grupo social e de uma época tão dinâmicos como eram a pequena burguesia e as décadas de viragem do século XIX para o XX, pode passar por uma dupla análise comparativa. Por um lado, será interessante verificar como se comportavam os membros desta pequena burguesia comercial face à vivência religiosa e se essa sua postura foi ou não alterada com a passagem do tempo e com a modernização urbana e económica a que se assistiu na época. Por outro lado, no caso presente, será fundamental comparar vários contextos ou conjunturas nacionais no sentido de perceber, com o detalhe possível, as atitudes e respostas deste grupo social em relação à questão do laicismo.

Pretende-se assim explorar as diferenças e semelhanças, no ideário e no discurso, entre os pequenos comerciantes lisboetas e os seus colegas de alguns países

---

\* Doutor em História Económica e Social Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa. Professor Auxiliar no Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e membro do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.

européus, procurando aferir do seu maior ou menor laicismo e em que medida o mesmo terá influenciado o seu posicionamento face à Lei da Separação de 1911. Começarei por demonstrar o reforço do laicismo e do anticlericalismo entre os lojistas de Lisboa, na fase final da Monarquia, para depois comparar esse caminho com o que foi percorrido, na mesma altura, pelos seus colegas europeus, nomeadamente franceses e belgas.

### **Laicismo entre os lojistas de Lisboa: a última década da Monarquia**

Em 1911, a associação representativa do pequeno comércio lisboeta, a Associação Comercial dos Lojistas de Lisboa (ACLL), fundada em 1870, não escondeu a sua satisfação e apoio à República pela aprovação da lei de 20 de abril, tendo registado em ata da direcção no dia seguinte e por iniciativa do presidente da assembleia-geral, o prestamista e maçom José Pinheiro de Melo, um «voto de congratulação pelo facto de haver sido decretada a separação da Igreja do Estado». O mesmo voto foi depois apresentado à assembleia-geral de 28 de abril, afirmando-se cumprir desta forma uma «orientação patriótica» e um desígnio de «longa data» a favor da «emancipação das consciências», da «liberdade» e do «progresso». Moção que terá sido, segundo o testemunho dos próprios lojistas, «unânime e entusiasticamente aprovada»<sup>1</sup>.

Esta declaração e a reacção dos sócios poderia ser interpretada como fazendo parte de um simples apoio político concedido a um jovem regime por um grupo de homens que tinham estado na linha da frente da propaganda republicana, desde meados da década de 1890<sup>2</sup>. Contudo, mais do que um ato isolado, o voto de congratulação é elucidativo de uma tendência para o laicismo que se reforçou entre os lojistas de Lisboa na primeira década do século XX e que não foi independente de igual reforço da sua ligação ao republicanismo. Representava, efetivamente, um desígnio de “longa data”, era o epílogo de um caminho liberal e anticlerical que foi percorrido pelos homens do pequeno comércio lisboeta desde a viragem do século.

É possível traçar esse caminho através das atividades, das relações e das alianças cívicas e políticas que a Associação dos Lojistas foi desenvolvendo desde 1897, altura em que “renasceu das cinzas”, depois de ter sido dissolvida pelo Governo Regenerador em 1894. A associação já tinha um certo currículo de ligação do seu nome a atividades, reuniões e sessões de cariz liberal, democrático e radical e ele vai desenvolver-se nos anos seguintes. Na viragem do século passaram a ser frequentes os pedidos e as respetivas autorizações para que nas salas da sede da associação se realizassem um sem número de reuniões, conferências e palestras. Uma parte destas atividades estavam, obviamente, relacionadas com aspetos da vida comercial, mas eram bem mais significativas as que de algum modo se podem considerar como representativas de uma tendência para o laicismo e o anticlericalismo.

<sup>1</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1906-1912)*, n. 291, 21 de abril de 1911; *Boletim da Associação Comercial de Lojistas de Lisboa*, n. 76, abril de 1911, p. 38.

<sup>2</sup> Cf. Daniel Alves – *A república atrás do balcão: os lojistas de Lisboa na fase final da monarquia (1870-1910)*. Tese de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 2010; Daniel Alves – *Entre o balcão e a política: os lojistas de Lisboa e o republicanismo (1870-1910)*. *Ler História*. 59 (2010) 101-123.



Apontam-se aqui apenas alguns exemplos. Em maio de 1899, a direção da ACLL aprovou um pedido da Associação do Registo Civil para a realização de uma conferência de «Manuel de Arriaga sobre o *Marquês de Pombal*»<sup>3</sup>. Em fevereiro do ano seguinte, as salas da associação acolheram a «comemoração do 3º centenário da morte de Giordano Bruno, promovida pelo Círio Civil Estrela [...], apresentada como uma “conferência de livre-pensamento” sob a presidência de Heliodoro Salgado [...]»<sup>4</sup>. Em 1901 o mesmo Heliodoro Salgado voltou às salas da Associação dos Lojistas «para realizar uma conferência sobre Sara de Matos», a jovem que tinha morrido no convento das Trinas dez anos antes e cuja morte tinha sido amplamente explorada pela propaganda anticlerical<sup>5</sup>.

Muitas destas conferências podem ser incluídas na propaganda cultural que, à época, recomeçava a surgir nos meios republicanos, fruto da dinamização de alguns centros e clubes<sup>6</sup>. Como se vê, a Associação dos Lojistas estava a contribuir, de uma forma expressiva, para essa mesma dinâmica, facilitando a propagação das ideias relativas ao livre-pensamento, ao registo civil e ao anticlericalismo através da cedência dos seus espaços a conferências que, por vezes, reuniam «algumas centenas de pessoas»<sup>7</sup>.

O ano de 1901 é bastante revelador de um forte pendor anticlerical entre os lojistas. Em março a sede da Associação acolheu uma reunião de estudantes de medicina, na sequência do “caso Rosa Calmon” e no âmbito das atividades da Liga Académica Republicana<sup>8</sup>. No mês seguinte, a mesma Liga planeava a realização de um comício anticlerical, que o Governo proibiu, decidindo-se pela organização de uma «reunião liberal secreta», cujos pormenores o jornal *O Mundo* tornou pouco secretos no dia seguinte. Na reunião foram propostos alguns nomes para comporem uma «comissão liberal» e entre os republicanos da praxe, os médicos, advogados e professores que eram recorrentes neste tipo de organizações e iniciativas, foram nomeados também comerciantes e industriais, alguns deles sócios e dirigentes da Associação dos Lojistas, como Luís Filipe da Mata, Francisco Grandella, Cupertino Ribeiro, João Félix da Silva Capucho, José Pinheiro de Melo e Inácio de Magalhães Basto<sup>9</sup>. O envolvimento destes indivíduos leva a que não se estranhe que as primeiras reuniões da, depois denominada, Junta Liberal se realizassem, precisamente, no largo da Abegoaria (atual Rafael Bordalo Pinheiro), sede da Associação dos Lojistas.

<sup>3</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 39, 4 de maio de 1899.

<sup>4</sup> ACLL – *Diário: 1894-1901*, p. 37; António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000, p. 126.

<sup>5</sup> Cf. ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 76, 6 de agosto de 1901.

<sup>6</sup> Cf. Lia Armandina Sá Paulo Ribeiro – *A Popularização da Cultura Republicana: 1881-1910*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003, p. 20.

<sup>7</sup> A expressão era do *Diário de Notícias* e é citada em Fernando Catroga – *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*. *Análise Social*. 24:100 (1988), p. 234.

<sup>8</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 68; sobre o caso “Rosa Calmon” veja-se Maria Rita Lino Garnel – *Vítimas e violências na Lisboa da I República*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 212-214.

<sup>9</sup> Cf. *O Mundo*, n. 209, 15 de abril de 1901; António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 72.

No dia 18 de junho aí decorreu a sua primeira assembleia-geral, repetindo-se reuniões a 10 e 27 de agosto e a 17 e 21 de outubro de 1901<sup>10</sup>.

A simpatia da Associação dos Lojistas pela liberal agremiação ficava bem patente nas resoluções tomadas pela direção, no que diz respeito à aplicação do regulamento interno de cedência das suas salas para eventos e reuniões, que não eram isentas de uma perspetiva política ou, pelo menos, de uma determinada posição cívica assumida pelos representantes do pequeno comércio lisboeta e que acabavam por se traduzir numa diferença de tratamento dos vários pedidos, consoante as entidades em causa: se à Sociedade Filatélica Portuguesa era concedido um «gabinete por 6\$000 réis mensais», para a Junta Liberal era emprestado «um dos gabinetes sem remuneração»<sup>11</sup>, ou seja, a sede dos Lojistas funcionava para todos os efeitos como a sede da Junta Liberal em 1901.

Em parte, eram os contactos, as relações pessoais e os cargos exercidos por alguns lojistas e, em particular, os que ocupavam lugares na gerência, bem como a ligação de alguns à maçonaria, que levavam a ACLL a uma aproximação a entidades e indivíduos conotados com o movimento anticlerical e com o republicanismo. Se esta tendência era ou não maioritária no seio do pequeno comércio lisboeta não é fácil de demonstrar com estatísticas, mas talvez seja importante afirmar que as iniciativas dos corpos gerentes nunca se traduziram numa diminuição do número de sócios no período em causa, o que poderia ser visto como uma forma de protesto ou de desacordo em relação às mesmas. Bem pelo contrário, o ano de 1901, que representou um reforço do empenho da ACLL na propaganda do laicismo, foi também o ano de inversão de uma tendência de quebra do número de associados a que se assistia desde meados da década de 1890. Neste sentido, talvez se possa afirmar que as atitudes dos corpos gerentes mais não eram do que o reflexo de uma propensão para o laicismo mais generalizada, que se fazia sentir no seio dos sócios e, muito provavelmente, no conjunto dos lojistas da capital.

A confirmar esta ideia é possível apontar atividades apadrinhadas pela Associação, mas que foram dinamizadas por lojistas ou grupos de lojistas que não faziam parte dos corpos gerentes. Entre março e maio de 1903 foi autorizada a cedência, «gratuita», da sede para um conjunto de cinco conferências de Heliodoro Salgado «sobre a Religião e a Ciência»<sup>12</sup>, iniciativa de três lojistas (um merceeiro, um colchoeiro e um dono de uma tabacaria) da zona de S. Bento<sup>13</sup>.

Nesse mesmo ano, Andrade Neves, num esboço biográfico que fez do presidente da Associação dos Lojistas, não podia ser mais explícito:

«se há falta de local para conferência de propaganda democrática [...]; se se torna urgente [...] fazer propaganda a favor das escolas populares; se às conferências dos jesuítas finalmente

<sup>10</sup> Cf. ACLL – *Diário: 1894-1901*, p. 41-42; *O Mundo*, n. 273, 18 de junho de 1901; n. 274, 19 de junho de 1901.

<sup>11</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 72, 3 de abril de 1901; n. 76, 6 de agosto de 1901.

<sup>12</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 107, 30 de março de 1903; n. 108, 15 de abril de 1903; n. 110, 13 de maio de 1903.

<sup>13</sup> Cf. ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 108, 15 de abril de 1903.

os liberais têm de opor outras; [...] o caminho é já sabido; pede-se a casa da Associação dos Lojistas e o pedido faz-se a Pinheiro de Mello [...]»<sup>14</sup>.

Em 1908, a frequente cedência das salas da Associação dos Lojistas para este tipo de iniciativas levaria Trindade Coelho a classificá-las, no seu *Manual Político do Cidadão Português*, de «salas revolucionárias [...] sempre abertas a todas as reivindicações populares»<sup>15</sup>.

Estes testemunhos traduziam a perceção pública sobre o posicionamento político e cívico dos lojistas, que no seio da Associação continuava a expressar-se através das decisões da direcção. Em outubro de 1906, tendo recebido vários pedidos da Liga de Defesa dos Interesses Públicos, da Comissão de Protesto Nacional contra o imposto do consumo e outro para «uma reunião de seminaristas», este último foi o único «indeferido por não o considerar de interesse público»<sup>16</sup>. Era, contudo, uma particular noção de “interesse público” que influenciava a decisão, imbuída de um anticlericalismo em que a Associação dos Lojistas e muitos dos seus sócios estavam empenhados, como tinha ficado visível no ano anterior por intermédio dos esforços levados a cabo para convencer o Governo e a Câmara Municipal de Lisboa a erigirem um monumento ao Marquês de Pombal. Nessa altura, ficou consignado em ata que a cedência das salas seriam gratuitas para conferências sobre o ministro de D. José, «por se reconhecer que toda e qualquer propaganda feita acerca do Marquês de Pombal se devia considerar como um serviço de interesse público»<sup>17</sup>.

Um último exemplo desta ligação entre o laicismo dos lojistas e a propaganda anticlerical que estava a ser incentivada pelo republicanismo remete novamente para a Junta Liberal, quando esta renasceu das cinzas para organizar a manifestação anticlerical de 2 de agosto de 1909<sup>18</sup>. Em julho desse ano, desejando «recomeçar os seus trabalhos», a Junta contou com o ativo empenho de Pinheiro de Melo e da Associação dos Lojistas, passando a sua sede, uma vez mais, a funcionar na prática como sede da Junta Liberal, tratando de todo o «expediente» e arquivando os «seus livros» num armário expressamente colocado para esse fim numa das salas<sup>19</sup>. Aliás, o empenho da ACLL «na organização da parada liberal» de agosto não seria esquecido, sendo alvo de um «penhoradíssimo» agradecimento em vários jornais pela sua «hospitalidade» e por todo o «apoio moral e material» dispensado<sup>20</sup>. Segundo Fernando Catroga, esta manifestação demonstrou que «o anticlericalismo tinha to-

<sup>14</sup> *Commercio e Industria, folha illustrada com retratos e biographias*, n. 163. Lisboa, 1903.

<sup>15</sup> Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. Porto: Empresa Litterária e Typographica, 1908, p. 616.

<sup>16</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1906-1912)*, n. 169, 4 de outubro de 1906.

<sup>17</sup> ACLL – *Actas da Direcção (1897-1906)*, n. 140, 30 de abril de 1905.

<sup>18</sup> Cf. Vasco Pulido Valente – *O Poder e o Povo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, p. 41-43.

<sup>19</sup> Cf. ACLL – *Actas da Direcção (1906-1912)*, n. 244, 1 de julho de 1909; n. 251, 30 de setembro de 1909.

<sup>20</sup> Cf. ACLL – *Boletim*, n. 57, setembro de 1909, p. 94.

cado uma faixa importante (e interclassista) da população lisboeta»<sup>21</sup>. Pelo que foi possível analisar, um setor significativo dessa faixa era constituído pela pequena burguesia comercial que não só aderiu em massa, como, através da sua associação representativa, tinha proporcionado os meios de organização da iniciativa.

### **Perspetiva comparada: o caso francês e belga na viragem do século**

A tendência para o laicismo e para apoiar o anticlericalismo não era obviamente um exclusivo dos lojistas de Lisboa e, muito menos, da primeira década do século XX, antes era uma característica comum ao ideário radical abraçado pela pequena burguesia europeia ao longo de todo o século XIX, onde os lojistas tiveram um papel de destaque, sempre comprometidos com um certo radicalismo, assente na defesa da democracia, da república, do anticlericalismo e dos baixos impostos. Porém, em alguns países europeus, no final do século XIX, uma parte deste programa radical estava a ser posto de lado pela pequena burguesia, à medida que esta se via a braços com a crise económica, por um lado, e com a falta de interesse demonstrado pelas tradicionais forças políticas de esquerda em relação às suas reivindicações, por outro. Tomemos como exemplo, o caso francês, procurando perceber as ligações existentes entre a propaganda anticlerical e o republicanismo, tentando explicar que, apesar da sua tendência para o laicismo, a pequena burguesia francesa, em particular a parisiense, não manteve a ligação política ao radicalismo que tinha sido seu apanágio ao longo de toda a centúria. Neste aspeto, será de destacar que os caminhos que os lojistas de Paris estavam a trilhar na viragem do século eram diferentes dos de Lisboa, apesar da mesma matriz de origem.

Para perceber esse caminho divergente é necessário começar por assentar numa diferença fundamental entre o contexto político-religioso português e o francês, na viragem do século XIX para o século XX. Durante as primeiras décadas da III República Francesa, as relações entre os políticos republicanos e o Catolicismo foram algo ambíguas, na medida em que a existência de movimentos anticlericais conviveu sempre com uma perspectiva de cordiais relações entre a elite política e governativa da República e a estrutura da Igreja. Apesar disso, a pressão para a adoção de legislação de cariz anticlerical esteve sempre presente, através do incentivo e apoio da Maçonaria e das sociedades de livre-pensamento, num quadro que, como foi possível observar, não diferia significativamente do que representava a propaganda republicana em Portugal no final da Monarquia<sup>22</sup>.

Enquanto em Portugal o republicanismo travava uma batalha para derrubar um regime, em França, o objetivo era a manutenção da República e esse ponto de observação distinto faz toda a diferença, com os líderes republicanos franceses a se-

<sup>21</sup> Fernando Catroga – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911), p. 237; Vítor Neto – Igreja Católica e Anticlericalismo (1858-1910). In *Progresso e religião: a república no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Ed. Amadeu Homem; Armando Malheiro Silva; Artur César Isaia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007, p. 189.

<sup>22</sup> Cf. Robert Gildea – *Children of the Revolution: the French, 1799-1914*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, p. 339-341; para o caso português veja-se Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Editorial Notícias, 2000; Lia Armandina Sá Paulo Ribeiro – *A Popularização da Cultura Republicana*.

guirem uma política cuidadosa com a Igreja, sem apoiarem atitudes muito radicais. Até Jules Ferry – alvo de um sentido elogio fúnebre, em 1893, num jornal de Lisboa dedicado ao pequeno comércio, onde era descrito como um acérrimo defensor do ensino laico e adversário do clericalismo<sup>23</sup> – tinha afirmado, em 1888, que «a separação [entre a Igreja e o Estado] [...] poderia significar uma guerra religiosa» que, evidentemente, os republicanos da época não queriam ou não podiam sustentar<sup>24</sup>.

Apesar disso, na década de 1890, os católicos franceses estavam a ser confrontados com um aumento das críticas republicanas e com o progressivo afastamento dos trabalhadores industriais e de parte da população urbana em relação às práticas religiosas organizadas. Uma forma de contornar estes problemas resultou na aposta no socialismo católico e numa maior atenção dada ao «povo comum, aos camponeses, aos artesãos, aos lojistas e aos operários», como defendiam os chamados «abades democráticos», cuja tarefa era «cristianizar a França através da luta contra o socialismo [“vermelho”], a maçonaria e os judeus»<sup>25</sup>.

Ao mesmo tempo, a tradicional ligação entre os lojistas e os políticos republicanos estava a esboroar-se. Não só o contexto político agora era diferente, como a própria associação representativa dos interesses dos lojistas, a *Ligue Syndicale*, estava a ver «diminuir de forma considerável a sua capacidade de influenciar os acontecimentos» políticos. Deixando de ser uma preocupação ou não chamando a atenção da política republicana nacional, o movimento associativo dos lojistas de Paris começou uma “deriva” para a direita, acarinhado por movimentos “marginais” da política francesa que tinham nascido das pressões referidas, como era o caso do antissemitismo e da Democracia Cristã. Os líderes destes movimentos aproveitavam a velha dicotomia republicana do “povo contra a aristocracia” para a converterem agora no “povo contra a Maçonaria, os Judeus e os Protestantes”. Era um programa conservador ou mesmo reacionário, mas que teve o condão de apelar a uma pequena burguesia urbana que estava “frustrada” pelo ostracismo político a que cada vez mais se via votada pelos políticos republicanos<sup>26</sup>.

Nesta conjuntura, Édouard Drumont representou um papel determinante, transformando pelos seus discursos e escritos o judeu num alvo de ressentimento, não só pela sua ligação ao capital e à usura, mas também como responsável por «todos os males do mundo moderno». O discurso usado por Drumont e outros antissemitas cativava uma audiência significativa de que faziam parte, entre outros, largos setores da pequena burguesia comercial parisiense<sup>27</sup>. Era amplamente divulgada uma visão tradicionalista da “velha Paris”, da cidade antes das alterações urbanas de Haussman e este era um discurso que apelava fortemente ao movimento

<sup>23</sup> Cf. *O Lojista*, n. 50, 29 de março de 1893.

<sup>24</sup> Cf. Robert Gildea – *Children of the Revolution*, p. 344.

<sup>25</sup> Robert Gildea – *Children of the Revolution*, p. 350-355.

<sup>26</sup> Cf. Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*. Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 372-373.

<sup>27</sup> Cf. Robert Gildea – *Children of the Revolution*, p. 350-355; Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*, p. 373-375.

associativo dos lojistas parisienses, que sempre tinham encarado essa modernização urbana com desconfiança. As companhias de caminho-de-ferro e os grandes armazéns de retalho eram apontados como os responsáveis pela morte dessa “boa velha Paris” e este só podia ser um discurso apelativo para os lojistas que tinham feito da luta contra os grandes armazéns o seu principal cavalo de batalha durante a crise económica de finais da década de 1880<sup>28</sup>.

Curiosamente, tal como aconteceu em Lisboa, a associação de lojistas de Paris levava muito a sério uma imagem pública de independência em relação ao meio partidário, não apoiando diretamente nenhum partido nas eleições, apesar de ser óbvio que as simpatias iam para um movimento político específico. A diferença, a partir de finais do século XIX, era que em Lisboa, a ACLL estava ao lado do Partido Republicano, que usava o anticlericalismo como força de propaganda, enquanto em Paris a associação local estava a pender para os movimentos de direita, que recorriam ao antisemitismo para o mesmo fim.

A tendência para a direita dos lojistas de Paris, que era já notória ao longo da década de 1890, ficou definitivamente consolidada no rescaldo da polémica suscitada pelo caso “Dreyfus”, quando o movimento associativo dos lojistas de Paris revelou a sua ligação à direita radical, aderindo ao «movimento nacionalista que pretendia salvar a França de um cosmopolitismo decadente»<sup>29</sup>. Esta caminhada para a direita estava a fazer-se também devido à indiferença política da esquerda, agora mais atenta ao operariado e às questões sociais do que à pequena burguesia e às questões económicas. O resultado é que os lojistas parisienses começaram a olhar para o Nacionalismo como “uma arma” para combater, ao mesmo tempo, as forças da modernização representadas pelo coletivismo socialista e a perniciosa ligação que consideravam existir entre o grande capital e a política republicana. Nesta nova aliança, a temática do anticlericalismo, que sempre tinha feito parte do discurso dos pequenos comerciantes, acabou por ser colocada à parte, tendo em conta, por exemplo, que os Nacionalistas se posicionaram claramente contra a lei da separação entre a Igreja e o Estado<sup>30</sup>.

No entanto, Paris e a França não são os únicos exemplos deste afastamento dos lojistas europeus em relação ao projeto anticlerical. Também os pequenos comerciantes belgas, por exemplo, estavam, desde as décadas finais de oitocentos, a ser cortejados ou mesmo efetivamente defendidos por políticos e intelectuais católicos que viam na conversão da pequena burguesia aos valores do conservadorismo

<sup>28</sup> Cf. Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*, p. 376-386.

<sup>29</sup> Stephen Wilson – Catholic Populism in France at the Time of the Dreyfus Affair: The Union Nationale. *Journal of Contemporary History*. 10:4 (1975), p. 671-674; Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*, p. 408-409ss.

<sup>30</sup> Cf. David Michael Shapiro – *The Right in France, 1890-1919: three studies*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1962, p. 76; Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*, p. 431-432; *Nationhood and Nationalism in France: From Boulangism to the Great War, 1889-1918*, ed. Robert Tombs. New York: Routledge, 1991, p. 164-166.

uma forma de combater a crescente influência do socialismo e as novas dinâmicas sociais que o crescimento do operariado estava a introduzir<sup>31</sup>.

Tal como em Paris, a partir do final do século, também na Bélgica o associativismo dos pequenos comerciantes foi maioritariamente enquadrado pelos movimentos católicos, a partir do final da década de 1880. No início do século XX, os movimentos de defesa dos pequenos comerciantes belgas «foram assegurados por duas federações que estavam muito próximas do partido católico». Uma delas, a Associação Nacional da Pequena Burguesia, verdadeira «porta-voz dos pequenos empresários», apesar de se declarar neutra «era na realidade dirigida por católicos» e tinha uma influência política considerável<sup>32</sup>.

Na viragem do século, os intelectuais católicos belgas procuraram defender a pequena burguesia comercial, mas contrariando a visão negativista da modernidade que era apanágio dos lojistas, fruto das dificuldades económicas por que passavam no final do século XIX. Pelo contrário, optavam por os tentar convencer a abraçar a modernização e propondo medidas de estímulo ao desenvolvimento do pequeno comércio. No fundo, estavam ao lado da pequena burguesia mas não concordavam com as suas «reivindicações mais radicais»<sup>33</sup>.

O principal incentivo dos católicos belgas face à pequena burguesia passou por um forte apelo ao associativismo, visto como forma do pequeno e independente lojista conseguir sobreviver à modernização económica e social da viragem do século e de reivindicar com sucesso as medidas legislativas favoráveis aos seus interesses. A ligação do movimento católico à pequena burguesia, o enquadramento associativo da mesma e a tomada de medidas legislativas favoráveis a este grupo social por parte do Governo «permitiu efectivamente orientar o movimento das classes médias e evitar a sua radicalização»<sup>34</sup>.

Neste aspeto, a comparação permite, uma vez mais, perceber o diferente alinhamento seguido pelos lojistas de Lisboa, também no que concerne à questão do laicismo. A indiferença e, por vezes, mesmo a hostilidade demonstrada pelo Estado, pelos partidos monárquicos e pelos meios católicos portugueses em relação às reivindicações do pequeno comércio e da sua associação representativa, ora classificadas como meras «chinfriadas»<sup>35</sup>, ora sendo obra de uma «agremiação retintamente jacobina e maçónica»<sup>36</sup>, acabaram por deixar terreno vago para que fossem enquadrados e orientados pelos republicanos, precisamente, no sentido de uma crescente radicalização.

<sup>31</sup> Cf. Serge Jaumain – *Les petits commerçants belges face à la modernité, 1880-1914*. Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 77, 92.

<sup>32</sup> Cf. Serge Jaumain – *Les petits commerçants belges face à la modernité*, p. 169-181 e 275-276.

<sup>33</sup> Serge Jaumain – *Les petits commerçants belges face à la modernité*, p. 153-156.

<sup>34</sup> Serge Jaumain – *Les petits commerçants belges face à la modernité*, p. 156.

<sup>35</sup> *Diário Ilustrado*, n. 7491, 31 de janeiro de 1894.

<sup>36</sup> *Portugal*, n. 481, 27 de agosto de 1908; n. 496, 13 de setembro de 1908.

### Conclusão

Apesar destes caminhos divergentes, é possível concluir que tanto na França e na Bélgica, como mesmo em Portugal, era usada uma mesma tática de associação entre o ressentimento social e económico dos lojistas e a questão religiosa, apenas os alvos eram diferentes. Em Paris, na viragem do século, eram os líderes dos movimentos antissemitas e da Democracia Cristã que falavam na ligação entre judeus, *Department Stores* e os perigos da modernidade para conseguir apoios entre uma pequena burguesia assustada com a concorrência<sup>37</sup>. Na Bélgica eram os intelectuais católicos que procuravam jogar com os pequenos comerciantes «em estado de choque» no sentido de os afastar do radicalismo<sup>38</sup>. Em Lisboa, contudo, eram os republicanos que chamavam a atenção para a «reação religiosa» como responsável pela «violenta e insustentável crise que o comércio em geral está atravessando», mesmo que na prática essa “crise” estivesse longe de se concretizar<sup>39</sup>. Aliás, foi precisamente a ausência desses fatores de crise, nomeadamente, a fraca expressão das grandes lojas de retalho, das cooperativas de consumo e do socialismo que permitiu que os republicanos portugueses pudessem contar com o apoio incondicional dos lojistas de Lisboa e com o reforço do seu laicismo, para virar baterias contra as elites políticas da Monarquia e contra a própria Igreja<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cf. Philip G. Nord – *Paris shopkeepers and the politics of resentment*, p. 372-408.

<sup>38</sup> Cf. Serge Jaumain – *Les petits commerçants belges face à la modernité*, p. 65.

<sup>39</sup> A expressão foi usada num requerimento datado de 18 de setembro e assinado por 55 sócios da ACLL pedindo a Pinheiro de Melo a convocação de uma assembleia-geral para discutir a prisão de Heitor Ferreira. *O Mundo*, n. 2827, 18 de setembro de 1908.


<sup>40</sup> Cf. Daniel Alves – Entre o balcão e a política, p. 101-123.



---

## A PROBLEMÁTICA DA SEPARAÇÃO EM LEONARDO COIMBRA

MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL\*

 <https://orcid.org/0000-0001-5774-9125>

Leonardo Coimbra era natural de Borba de Godim, atual cidade da Lixa, concelho de Felgueiras. Aí nasceu a 30 de dezembro de 1883. Vítima de um acidente de viação na serra de Baltar, no dia em que completou 52 anos, faleceu na cidade do Porto a 2 de janeiro de 1936, oferecendo o sofrimento físico a Deus, numa última oração, para salvação do filho que jazia doente. O rastro da sua vida espiritual e intelectual confirma-o pensador religioso, do primeiro vagido ao último rasgo de consciência.

Em momento algum do seu percurso de vida há registo de descrença, de dúvida submergindo no agnosticismo, sequer a mínima suspeita de ateísmo. Isto explica por que motivo a sua metafísica foi marcada pelo espiritualismo, por que a sua filosofia, do espírito, tanto antagonizou com os materialismos, denegou o positivismo da época e repudiou o rasteiro jacobinismo de almas e instituições, que, após a revolução republicana de outubro de 1910, medrou e cresceu no período da Primeira República, sobretudo na governação de Afonso Costa, revelando-se no laicismo e no anticlericalismo deste, fonte de discórdias e de ódios com protagonismo numa sociedade que, na altura, exigia do regime paz e concórdia, estabilidade necessária para as reformas que tinha de empreender, tanto internamente quanto para o zelo da imagem externa de Portugal. Mas, como se sabe, a política de Afonso Costa não só cindiu o Partido Republicano Português entre radicais e conservadores: foi também motivadora de profundas dissensões políticas e ideológicas na sociedade civil, gerando fundos estigmas sociais, nomeadamente os que nasceram da “guerra” contra a Igreja e a pessoa dos seus representantes.

Saudando o espírito reformador de Afonso Costa, num artigo de 8 de abril de 1911, publicado no jornal *A Montanha*, precisamente intitulado “A separação da Igreja e do Estado”<sup>1</sup>, Leonardo Coimbra, que desde a generosidade da sua juventude vinha pensando uma sociedade fundada nos princípios coletivos da justiça e da concórdia, jamais poderia ter aceitado o belicismo do governante e muito menos a sua ideologia antirreligiosa, embora não fosse alheio ao espírito de Leonardo Coim-

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa. Professor Associado da Faculdade de Ciências Humanas e membro do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> Cf. Leonardo Coimbra – A Separação da Igreja e do Estado. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 226-228.

bra o anticlericalismo, nele efetivo e grave – reporto-me ao período de 1908 a 1912, que se explica sobretudo por fatores de contexto cultural e, até, da sua vida sofrida de menino em regime de internato (1892-1898), recluso das pedagogias dos padres do colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel, que tão negativamente nele pesaram e haviam de informar a sua posição, até época madura, perante a Igreja enquanto instituição e hierarquia, até mesmo a sua atitude em face do padre como educador.

O disperso “O Padre e a Educação”, inserto no jornal *A Montanha*, de 14 de abril de 1911<sup>2</sup>, constitui um exemplo de tal atitude, emocionada e reativa, agora intelectualizada, onde, de uma forma pouco abonatória para as vestes eclesiásticas, discorre sobre os sacerdotes como mestres e pedagogos, que, feita a exceção de alguns, ele coloca, num mote que se diria nietzschiano, contra a singularidade da vida e a exaltação dos valores da vida. O texto está eivado de preconceitos que refletem também o contexto anticlerical da época, mas que têm mais fundas origens emotivas nas lembranças da meninice do filósofo. Tais preconceitos viriam a ser submetidos, purgados e eliminados na ascensão do seu pensamento para a verdade, para o ângulo da sua reconciliação com a Igreja e regresso ao catolicismo.

Em 1911, o anticlericalismo de Leonardo Coimbra, se adivinha pontes para o anticlericalismo da época e suscite, em particular, analogias com o de Afonso Costa, é inconfundível com o ateísmo, o agnosticismo e o jacobinismo antirreligioso. De facto, a posição anticlerical de Leonardo Coimbra mais não significa que a reação genérica contra a religião como instituição em prol de uma ideia gnóstica de religião, quicá anarquizante, fora de qualquer relação com a autoridade e o dogma instituído.

Ainda é cedo para sobressair o caráter vital do dogma como experiência coletiva de vida ou para estremecer no coração e no pensamento a ideia de que o catolicismo constitui a presença da Verdade no tempo e na história. Anos volvidos, afirmá-lo-á o pensador católico de *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935. Mas o que inspira os reparos de Leonardo Coimbra, em 1911, à separação da Igreja e do Estado não lhe vem do anticlericalismo, que subscreve nas condições que aponte, mas tem antes origem numa conceção religiosa de sociedade, que sofreu evoluções e apuramentos ao longo da vida intelectual do filósofo, e do papel da educação numa tal conceção e em tal sociedade.

O artigo de 1911 sobre a separação da Igreja e do Estado, escrito poucos dias antes da promulgação da Lei da Separação, a 20 de abril de 1911, é, como assinala Pinharanda Gomes, «um aviso a Afonso Costa sobre o valor da religião»<sup>3</sup>. De facto, o que Leonardo Coimbra deixa entrever é a sua discordância com a *forma mentis* de qualquer programa ideológico que denegue à religião valor educativo e suprima a religião do ensino. Por isso, reclamava que o «homem moderno precisa

<sup>2</sup> Cf. Leonardo Coimbra – O Padre e a Educação. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 237-239. Para a problemática em questão: Leonardo Coimbra – O Padre Liberal. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 125-126.

<sup>3</sup> Pinharanda Gomes – Cronologia e razão dos textos. In Leonardo Coimbra – *Dispersos: Filosofia e política*. Vol. V. Lisboa: Editorial Verbo, 1994, p. 309.

de uma educação integral para não ficar vítima da cultura, encerrando-se em cada modo particular de pensamento e pretendendo daí exaurir a realidade»<sup>4</sup>.

Leonardo entrevia o sentido da religião como formadora da consciência, elemento imprescindível de uma educação integral, capaz de abrir nas almas o sentido do mistério e revelar a realidade como alteridade autêntica, que deve ser preservada e amada, contra o espírito exaustor da realidade, economicista e ávido. A religião é, neste sentido, uma noética e uma pedagogia do mistério: abre a subjetividade ao infinito, à transcendência e à humildade que ama.

Leonardo não está do lado dos que se opõem à Lei da Separação da Igreja e do Estado. Para ele, a questão da religião é outra e a problemática da separação abrange, não a separação propriamente dita, que se afirma ou se abjura, mas a defesa da religião como *paideia* ou como parte de uma *paideia* integral. Ele é claro:

«Separar a igreja do estado é juridicamente uma obrigação, moralmente obra de libertação e virtude para todos. Mas é preciso que o povo, ao sair da igreja romana (porque a separação vai produzir o êxodo), saiba amar a imensa catedral verde da Natureza, a abóbada celeste onde os astros no seu giro de harmonia simbolizam a aspiração da vida moral para a divina e fraternal unidade»<sup>5</sup>.

Descontando o entusiasmo de que a separação produziria o êxodo do povo da Igreja Católica – o que não se verificou para um povo imerso na placidez das suas tradições e crenças ancestrais, que, por isso, com exceção de um punhado de intelectuais, não compreendeu nem a violência nem o alcance das ações de Afonso Costa perseguindo, encarcerando e destituindo prelados – parece-me evidente que Leonardo Coimbra, neste trecho, põe o acento tónico na necessidade de Afonso Costa olhar para a religião como via autorizada que abre ao ser humano a compreensão ontológica, pela qual melhor se coloca na esteira dos valores morais e na vida moral.

A conceção de religião, como já afirmei, não é aqui a de uma unidade eclesial, orgânica e hierárquica, fundada numa dogmática, mas é a religião no sentido universal da relação ontológica horizontal do ser humano com o ser e os seres e da relação vertical do ser humano com Deus, não uma palavra vã, mas o ângulo em que se fraternizam as inteligências, que confirma o princípio da convivencialidade, aquele, o mais crucial e decisivo, pelo qual uma sociedade é, em verdade, uma sociedade. A *aspiração da vida moral para a divina e fraternal unidade* diz isso mesmo, e move em nós a imagem de uma rumorosa sociedade de mónadas caminhando para Deus, no sentido da transcendência, para o infinito e transbordante amor, tal como *O Criacionismo*, de 1912, deixaria de forma indelével confirmado nas suas páginas<sup>6</sup>.

A problemática da separação, envolvendo o problema religioso, envolvia também o problema da educação, não sendo o problema religioso resolúvel a não

<sup>4</sup> Leonardo Coimbra – A separação da Igreja e do Estado, p. 227.

<sup>5</sup> Leonardo Coimbra – A separação da Igreja e do Estado, p. 227.

<sup>6</sup> Cf. Leonardo Coimbra – *O Criacionismo: Esboço de um sistema filosófico*. In *Obras Completas*. Vol. I, t. II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 351-378 [capítulo “Deus e as mónadas”].

ser por via da educação. Encarava assim o problema religioso sob o ponto de vista coletivo, vendo na educação das consciências o caminho para a satisfação da necessidade da religião enquanto necessidade social. A presença do religioso no tecido social tem origem nas aspirações espirituais do ser humano, que é, antes de mais, um ser metafísico. A separação da Igreja do Estado não significava para Leonardo e, segundo Leonardo, não podia significar o rumo para o ateísmo ou para a arreligiosidade como destino coletivo. Por isso, Leonardo, ao notar que Afonso Costa ia promulgar a Lei da Separação, escreve:

«Isto [a Lei da Separação] torna, mais que nunca, precisa uma correlativa acção sobre o ensino do país. É preciso levar ao povo, amorosamente, a luz do espírito e não as letras do alfabeto. O problema não está em acabar com o analfabetismo. Isso é fácil; mas, só por si, inútil se não prejudicial»<sup>7</sup>.

Leonardo Coimbra assume uma postura de ilustração, no sentido do Iluminismo que apelava à audácia do espírito, à saída da inteligência das trevas da ignorância. Certamente que era importante acabar com o analfabetismo, mas mesmo esta missão não se daria sem um programa educativo, um projeto maior, uma ideia mestra, a da educação integral do homem, pela qual se combate «o plebeísmo intelectual que quer substituir a mão ao cérebro, o animal ao homem»<sup>8</sup>.

Em textos posteriores aos que venho considerando, mas também de 1911, sobre “A reforma do ensino secundário”<sup>9</sup> e sobre “O preconceito científico”<sup>10</sup>, o filósofo explica que a educação tem de alicerçar-se no que designa ser uma teoria da cultura. Esta teoria concebe a cultura em níveis de complexidade que ele exprime pelo conceito de equivalentes, em número de três, que resumem a atividade espiritual do ser de cultura que é o homem: o “equivalente técnico”, a ciência; o “equivalente emotivo”, a arte; e o “equivalente especulativo”, a filosofia, postos em relação por uma dialética de complementaridade.

A educação integral da pessoa humana tem de abranger a especialidade e a totalidade dos equivalentes. A religião, na organização leonardina dos equivalentes culturais, está ao nível do equivalente emotivo, isto é, da arte. Tal significa que Leonardo Coimbra aproxima o sentimento religioso do sentimento estético, não em termos de uma redução do primeiro ao segundo. Há, em verdade, uma amplificação do sentimento estético pela aproximação ao sentimento religioso segundo a coincidência do objeto: o infinito e o mistério, o que constitui uma vertente romântica no filósofo. A religião fica, com a arte e a moral, a fazer a ponte entre o equivalente técnico (a ciência e a tecnologia) e o equivalente especulativo (a filosofia), constituindo este último o ponto mais elevado da cultura, de onde a subjetividade domina em integração e compreensão o mundo da cultura, em unidade e em diversidade.

Torna-se necessário ter presente o papel da religião na formação da consciência humana, a par da arte e da moral, para compreender como o problema da

<sup>7</sup> Leonardo Coimbra – A separação da Igreja e do Estado, p. 227.

<sup>8</sup> Leonardo Coimbra – A reforma do ensino. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 232.

<sup>9</sup> Cf. Leonardo Coimbra – A reforma do ensino secundário. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 242-244.

<sup>10</sup> Cf. Leonardo Coimbra – O preconceito científico. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 229-230.

separação da Igreja e do Estado foi, para Leonardo, um problema sensível, melindroso, já que separação não devia significar nem segregação da religião da sociedade, por confinar-se a uma dada coletividade ou instituição, nem supressão, o que apontaria para a organização ateia da sociedade. Há certamente aqui, neste momento das origens autorais do pensamento de Leonardo Coimbra, uma concepção “libertária” da religião, de acordo com o apregoado anarquismo desta fase, anarquismo *sui generis* que, criticando o dogma, a autoridade e a instituição, alimentava o núcleo máximo da sua crença: a fé em Deus<sup>11</sup>.

Compreende-se que essa religião, assim entrevista no quadro societário de processos educativos, nomeadamente volitivos, afetivos e cognitivos, não poderia identificar-se com o catolicismo. A preocupação de Leonardo não atendia à religião católica, antes cuidava do possível vazio que ela deixaria. Ora, o que o jovem filósofo reclamava aqui era a distinção entre religião e religião católica, fazendo ver que a separação da Igreja do Estado jamais deveria significar o repúdio da religião. As primeiras palavras do artigo sobre a separação são elucidativas:

«A Religião tem para mim um alto e eterno destino. Unicamente não pertence já à Religião o domínio dogmático das consciências. A Religião abrangeu a totalidade das actividades espirituais, mas num período longínquo e vago. Foi a nebulosa mãe do pensamento humano. Mas a nebulosa diferenciou-se, e formas de pensamento, implícitas e envolvidas no mesmo tom de entusiasmo emotivo, aparecem hoje diferenciadas»<sup>12</sup>.

É este «diferenciado» das formas de pensamento que reflete a teoria da cultura e respetivos equivalentes. A função social da religião é nesse contexto imprescindível, pelas sobreditas razões. A hora era, porém, a do positivismo, grassante nas instituições políticas e atuante na mentalidade dos governantes. Leonardo Coimbra podia, pois, recolher-se a receios, a apreensões e mais interrogações, com, porventura, um rasgo de esperança e de confiança em que os políticos viriam a reconhecer o valor da religião e do sentimento religioso como sentimento vital da nossa subjetividade. Exprime-o num outro artigo sobre “Um aspecto da Lei da Separação”, publicado a 29 de abril de 1911, no jornal *A Montanha*, dias após a lei ter sido publicada:

«A alma portuguesa encontrará a forma do seu sonho? O sentido primitivo do cristianismo não sairá, em erupção, da profundidade da nossa avidez de ideal? O nosso carácter poderá permitir-nos a valorização duma vida exuberante sem simbolismo especial? Os nossos poetas serão os nossos futuros teólogos? Problema profundo e interessante num período em que por virtude da competência livre das *religiões entre si e com a religiosidade* a nossa vida espiritual se vai exaltar, erguer e criar novas riquezas»<sup>13</sup>.

Em 1911, Leonardo Coimbra recebeu a Lei da Separação longe das arenas da política, que só se lhe abririam anos mais tarde, a partir da sua filiação no Partido Republicano Português (P.R.P.) em janeiro de 1914, encontrando-se na situação de

<sup>11</sup> Para a questão do anarquismo, Cf. Manuel Cândido Pimentel – Prefácio. In Leonardo Coimbra – *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 61-66.

<sup>12</sup> Leonardo Coimbra – A separação da Igreja e do Estado, p. 226.

<sup>13</sup> Cf. Leonardo Coimbra – Um aspecto da Lei da Separação. In *Obras Completas*. Vol. I, t. I, p. 241.

professor na Póvoa de Varzim. Quando se abeirou da problemática da separação, fê-lo como intelectual, não como político, a ela se referindo nos termos que acima expus no diário republicano *A Montanha*. O conteúdo dos dois artigos – “A separação da Igreja e do Estado” e “Um aspeto da Lei da Separação” –, quando integrados na trajetória do filósofo, têm direta relação com a atitude do político que ele foi, membro do P.R.P. (entre 1914 e 1925, ano em que passou ao Movimento da Esquerda Democrática [M.E.D]) e ministro da Instrução Pública por duas vezes (1919 e 1922-1923). Refiro-me à sua segunda passagem pelo Ministério da Instrução Pública, no segundo Governo de António Maria da Silva, entre 30 de novembro de 1922 e 9 de janeiro de 1923.

Sempre houve em Leonardo Coimbra acerto da ordem das ideias com a ordem da existência, do pensar com o agir, pelo que, na circunstância que evoco, o pensador religioso, o intelectual que, em 1911, pleiteara a favor da religião contra o jacobinismo e o materialismo positivista, viria, agora, volvidos doze anos sobre a Lei da Separação, defender a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares. A oposição dos partidos levou-o a renunciar à pasta ministerial e ao mandato de deputado.

Na carta de renúncia ao mandato de deputado, dirigida, nos inícios de janeiro de 1923, ao Presidente da Comissão Municipal do P.R.P. do Porto, reclamando a sua «*lealdade republicana*», ao mesmo tempo sublinhava que não podia deixar de lutar pela ideia da importância da religião:

«devo dizer a V. Ex.<sup>a</sup> que a minha *lealdade republicana* me obriga a trabalhar no parlamento e em toda a parte por aquela ideia, considerando que não o fazer é trair o verdadeiro espírito democrático, é ignorar os trabalhos científicos da moderna sociologia sobre o valor e essência da actividade religiosa, é mentir à minha consciência de filósofo e ao meu carácter de homem verdadeiro e leal»<sup>14</sup>.

A defesa da ideia está bem expressa no balanço que ao próprio Leonardo Coimbra foi possível fazer nas entrevistas que sobre o tema lhe fizeram os seguintes periódicos, em 1923: *O Primeiro de Janeiro*, a 6 de janeiro, o *Diário de Notícias*, a 8 de janeiro, e, de, novo, *O Primeiro de Janeiro*, a 10 de janeiro. No fundo, em 1923, Leonardo envolvia-se na trama de consequências da Lei da Separação de 1911. Perante a moção de inconstitucionalidade do seu projeto, ele pôde declarar ser a sua ideia constitucional: «É constitucional porque a *letra* da constituição diz que o Estado é *neutro* em relação ao ensino religioso nos colégios particulares»<sup>15</sup>. Esta declaração encontrou interlocutores mudos ou fanáticos, outros fundamentalistas

<sup>14</sup> Leonardo Coimbra – Carta de renúncia ao mandado de deputado. In *Obras Completas*. Vol. V, t. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 214.

<sup>15</sup> Leonardo Coimbra – Entrevista sobre a questão do ensino religioso. In *Obras Completas*. Vol. V, t. I, p. 218.

que consideravam o «sentimento religioso uma “enfermidade só existente nos velhos e nas crianças”».<sup>16</sup>

Em 1923, a propósito do ensino religioso nas escolas não públicas, Leonardo Coimbra proporcionou uma ocasião de debate sobre a Lei da Separação de 1911 e seus efeitos, debate que não foi, no entanto, livre de preconceitos, de violências ideológicas, de perseguições, de malevolência, perdendo-se a ocasião para um momento sério de convívio e troca de ideias, soçobrado pela mesquinhez e incultura dos políticos.

---

<sup>16</sup> Leonardo Coimbra – Entrevista sobre a questão do ensino religioso, p. 217. Ver também: a entrevista publicada no jornal *A Montanha*, de 24 de julho de 1924: Leonardo Coimbra – Entrevista sobre o ensino religioso. In *Obras Completas*. Vol. VI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. O jornal publicou-a sob o seguinte título: «O Dr. Leonardo Coimbra diz a opinião de vários políticos sobre a proposta do ensino religioso, afirma que não renuncia ao seu mandato de deputado, e que não pretendeu o lugar do Vaticano Revelações Curiosas». Ver ainda: Assim falou Leonardo Coimbra: Expondo as razões porque defendeu a liberdade de ensino religioso e justificando a sua resolução de abandonar o partido a que pertence. In João Paulo Freire – *A Questão Leonardo Coimbra*. Porto: Livraria Civilização, 1927, p. 21-24.






---

## REFLEXOS DOS CONFLITOS POLÍTICO-RELIGIOSOS NA IMPRENSA LOCAL: O CASO DE LEIRIA

LUÍS MIGUEL FERRAZ\*

 <https://orcid.org/0000-0002-3291-6035>

### Introdução

Partindo da análise dos textos publicados no jornal católico *O Mensageiro*<sup>1</sup>, é possível traçar algumas linhas gerais sobre a natureza das relações entre a Igreja e o Estado na região de Leiria durante o período da Primeira República e sobre o modo como era – ou não – aceite e vivida a Lei da Separação.

Sem a pretensão de chegar a uma resposta completa e exaustiva sobre a questão, vamos apresentar algumas pistas para debate e, sobretudo, mostrar alguns exemplos de como, no concreto da região onde se inseria, este jornal católico espelhava a realidade da “separação” e das suas consequências mais diretas, embora decorridos alguns anos após a aprovação da lei de 1911. Pelas notícias e textos de opinião, procuraremos encontrar traços da ação do Estado e dos agentes republicanos e, num segundo momento, algumas das reações mais evidentes da Igreja e dos cristãos.

Num segundo capítulo, olharemos em pormenor os acontecimentos de 1917 em Fátima, como um dos exemplos flagrantes, senão o mais flagrante, a nível nacional, nestes anos iniciais da República, em que as relações entre Igreja e Estado foram postas à prova. Parte-se, para este efeito, de um “estudo de caso” que está a ser efetuado para tese de mestrado, sobre *As Aparições de Fátima e o seu impacto local (1917/1927): leitura históricoteológica a partir do semanário O Mensageiro*. Observando o tratamento noticioso dado por este jornal regional católico às Aparições, procuraremos aferir quais as questões que o fenómeno levantou, tanto às autoridades civis, como à hierarquia católica, e quais os processos de resposta desencadeados, de ambos os lados.

### 1. A “Separação” numa diocese extinta e espoliada

À revolta por parte da hierarquia e de diversas comunidades da Igreja Católica ocorrida um pouco por todo o País em reação à Lei da Separação somava-se, na região de Leiria, um outro motivo de descontentamento: a diocese tinha sido uma

---

\* Mestre em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa.

<sup>1</sup> Semanário católico do distrito de Leiria, fundado a 7 de outubro de 1914, pelo padre José Ferreira de Lacerda, seu diretor até à sua morte, a 20 de setembro de 1971. Uma coleção completa encontra-se na biblioteca do Seminário Diocesano de Leiria.

das extintas por ocasião da reestruturação de setembro de 1882, por execução da bula de Leão XIII de setembro do ano anterior. Recorde-se que havia sido criada em 22 de maio de 1545, pelo Papa Paulo III, com a Bula *Pro excellenti*, em resposta ao pedido de D. João III para que esta “notável vila deste reino e de muita clerezia e povo” tivesse um prelado que nela residisse e a governasse.

Assim, o seu território estava dividido pelas dioceses de Coimbra e de Lisboa, uma situação com que muitos católicos leirienses nunca se conformaram, com destaque para as figuras dos padres José Ferreira de Lacerda (1881-1971) e Júlio Pereira Roque (1876-1928), que estão na gênese do jornal *O Mensageiro*, em outubro de 1914, o primeiro como fundador e director, o segundo como seu braço direito e colaborador permanente. Nos textos que se publicam neste semanário espelha-se bem o “sofrimento” da diocese extinta e os movimentos de restauração e dotação do bispado que motivaram muitos padres e fiéis.

Logo na capa da primeira edição, *O Mensageiro* publica um texto de opinião do padre Júlio Pereira Roque<sup>2</sup>, intitulado “A restauração do Bispado de Leiria: um alvitre”, com o resumo da luta pela restauração da Diocese nos últimos dez anos e a esperança de que «desta vez a causa será bem sucedida!» (cf. *O Mensageiro*, n.º 1, p. 1)<sup>3</sup>. Na edição seguinte, o tema regressa à primeira página, com o texto “A Diocese de Leiria: sua extinção – sua restauração” e o editorial “Foi há 32 anos...”, e ainda com o início de uma campanha para a constituição de uma representação à Santa Sé, com publicação da carta a entregar ao Santo Padre (cf. OM 2, 1). Nas edições seguintes, assim continuará, quase sem excepção.

Tratando deste assunto, aparece uma referência específica à Lei da Separação, numa carta enviada de Roma pelo Cardeal Vincenzo Vannutelli, publicada na edição de 11 de novembro de 1914, onde se afirma: «a restauração da diocese de Leiria, quando possível, não pode ser senão agradável à Santa Sé. Do que V. Ex.<sup>a</sup> expõe parece resultar que as dificuldades da dotação podem ser aplanadas, mas V. Ex. nada diz das que muito provavelmente (apesar da lei de separação) apresentar-se-ão da parte do Governo” (OM 6, 1).

Na edição seguinte, Jupero comenta: «não há o menor obstáculo, antes pelo contrário, só boa vontade por parte do Exmo Patriarcha de Lisboa, do Governador da Diocese de Coimbra e, do poder civil, dado o régimen da Separação nenhuns entraves há a recluir». Acrescenta ainda que

«o divórcio entre os poderes da Igreja e do Estado há-de ser dentro em breve reconhecido como altamente nocivo aos interesses colectivos e que não pode privar-se o progresso de um povo nem alicerçar-se a prosperidade de uma nação sem a conjucção sincera de todas as boas vontades, trabalhando de mãos dadas na grande obra do renascimento pátrio que só se pode operar quando a união for efectivada à sombra da tolerância, em régimen de franca e aberta liberdade. [...] Este sonho mau que peza sobre nós há tempo demais já para dura experiência

<sup>2</sup> Assinava normalmente por “Jupero”, nome que passaremos a usar quando referido como autor dos textos.

<sup>3</sup> Passaremos a citar apenas com a sigla OM, seguida do número de edição e do número de página.

e justo ensinamento que oxalá seja salutar nos efeitos futuros, há-de desfazer-se como todos os equívocos» (OM 7, 1 e 2).

Na edição de 9 de dezembro, transcreve-se um artigo de *O Radical*<sup>4</sup>, onde este defende ser também adepto da causa da restauração, referindo que

«um bispo na cidade, com todo o seu cortejo de fâmulos, cônegos, mestres de capela e não sabemos que mais, alegra os devotos, anima o comércio, satisfaz uma velha aspiração dos católicos e não prejudica ninguém. [...] Desde que viva dentro das leis da República – e as próprias leis do sr. Afonso Costa lhe garantem a existência, não vemos inconveniente em que Leiria tenha também o seu prelado, tal como outras cidades portuguesas».

Pelo meio, dá o exemplo da «França republicana e livre-pensadora», que tem os seus bispos «e não se sente humilhada por isso», andando mesmo «com eles por todas as igrejas a celebrar cerimónias religiosas pela vitória das armas francesas», onde participam soldados e representantes do Estado republicano: «o próprio presidente da República assistiu já a um *Te Deum* cantado pelo Bispo de Paris – não consta que ninguém o censurasse por isso» (OM 10, 2).

Na edição de 6 de janeiro de 1915, confirma esta convicção com a transcrição de *A Ordem*<sup>5</sup>: «no actual régimen de separação, não há as dificuldades com que as apregoadas regalias da coroa entravaram sempre as melhores coisas que a Igreja pretendia fazer» (OM 14, 1).

Parece contraditório, por um lado, referir que a Lei da Separação é garante de que não haverá entraves, por outro, defender que o divórcio entre os poderes do Estado e da Igreja é nocivo. Uma interpretação possível será a de que a separação, como libertadora dos freios do regalismo liberalista, era bem-vinda, mas o modo e os termos com que se impusera é que não agradariam, sobretudo pelo incumprimento da prometida liberdade religiosa.

### 1.1. Ação do Estado

Tal como no resto do País, também em Leiria terá havido perseguição a membros do clero e a leigos católicos, com especial incidência àqueles que se destacavam no ativismo social, como era o caso dos dois padres e do jornal citados. Sabemos que houve espoliação de bens da Igreja, entre os quais alguns templos e o paço episcopal, então transformados em quartéis militares ou ocupados por entidades estatais. E são frequentes as trocas de acusações e palavras azedas, sobretudo nos jornais republicanos – com destaque para o *Leiria Ilustrada*<sup>6</sup>, em frequente contenda com *O Mensageiro*.

Na edição de 25 de novembro de 1914, num texto intitulado “Ao comércio de Leiria”, refere-se que este «viu desaparecer há quatro anos importantes factores», sem ter recebido, como prometido, «recompensa alguma». No elenco, alguns bens

<sup>4</sup> Jornal republicano fundado a 16 de novembro de 1910 com o nome *O Rebelde* e periodicidade dezenária, afasta-se da orientação afonsista em março de 1911, muda o nome para *O radical* e passa a semanário, dirigido por Ribeiro de Carvalho – evolucionista, chefe carbonário e secretário do ministro da Fazenda, José Relvas.

<sup>5</sup> Diário católico fundado a 2 de fevereiro de 1916, sendo director J. Fernando de Souza.

<sup>6</sup> Semanário ilustrado, literário e noticioso, do partido republicano (1905 a 1916). Foram directores Tito B. Lima de Sousa Larcher e Adolfo Leitão, e editores Gaudêncio Campos, Alípio Mesquita e Miguel Tomás.

da Igreja: «viu desaparecer a brigada, o seminário, os colégios da portela [franciscano] e de Santo Estevam, Sant'Ana». Interessante verificar que, no mesmo texto, se afirma: «não é nosso desejo censurar mas apenas mostrar o que Leiria perdeu e nada lucrou» (cf. OM 8, 2). Parece corroborar o que acima se afirmou sobre o desagrado, não com a separação propriamente dita, mas com o modo como fora aplicada a lei.

Na rubrica sobre a dotação da diocese, que será regular nestes primeiros anos, surgem frequentemente referências à espoliação dos bens que eram da antiga diocese, tanto por altura da sua extinção, como pela Lei da Separação. Como exemplo, o que se refere na edição de 3 de fevereiro:

«não possuímos absolutamente nada; o pouco que a monarquia constitucional deixou às mi-tras, mas que ainda assim era suficiente para a cônica sustentação dum prelado, foi chamado pela República para os cofres do Estado como *res nullius* deixando as Igrejas, os prelados e o clero lutando com as maiores dificuldades para não dizermos com a fome e a miséria» (OM 18, 1).

A mesma acusação de roubo aos bens da Igreja é feita com fervor no artigo “Bens da Igreja: Quanto o sr. Afonso Costa tirou à Igreja católica para entregar ao Estado”, publicado em 5 de maio de 1915, onde se acusa o autor da Lei da Separação de ódio à doutrina e de «garotice» por querer «espoliar a Igreja do que possuía dando laudo budo a correligionários» (OM 31, 1).

#### 1.1.1. *Relação com a administração*

Da análise a *O Mensageiro*, podemos afirmar que os ataques da administração pública local, e mesmo de populares mais radicais, não terão sido tão violentos como na capital e em algumas outras regiões do País. Embora sejam permanentes as referências à perseguição, ao saque de igrejas, aos sacerdotes pensionistas, à censura dos jornais, etc., a maioria das situações reportam ao Governo da Nação ou a administradores de territórios afastados de Leiria.

Logo na primeira edição, no texto “O nosso programa”, assinado pela redação, afirma-se que «não poucas vezes os católicos teem sido postergados nos seus direitos, vexados nas suas crenças, insultados no que os mesmos mais apreciam, na sua fé», e logo se adianta que «justiça é dizê-lo, as autoridades civis de Leiria não se teem prestado à perseguição baixa e mesquinha, que se tem dado noutros concelhos e noutros distritos» (OM 1, 1).

Também na segunda edição, a propósito da nomeação do novo administrador interino do concelho de Leiria, se deseja que «não encontre embaraços alguns no exercício do seu cargo» e se pede que «não desmereça de seus antecessores no exercício de suas funções» (OM 2, 3), o que denota, pelo menos, a convivência pacífica com a administração local.

Na quarta edição, nova referência à mudança de administrador na região, desta vez no concelho de Porto de Mós, onde se diz: «sahiu hoje, entregando a administração do concelho ao respectivo secretário, o sr. Victor Surgu, que no desempenho do seu cargo de administrador se esforçou por manter uma linha de independência e imparcialidade que muito o honra» (OM 4, 3).

Mas esse estado de coisas não seria tão linear. Ou o padre Lacerda estava a tentar começar o jornal com cortesia e pacifismo, ou foi o próprio jornal que espoletou o ataque, já que, logo nessa terceira edição, em 21 de outubro de 1914, o administrador do concelho de Leiria, Abílio Barreiros, mandou apreender o jornal e atrasou a sua distribuição aos assinantes, argumentando que «o artigo em que lembrava ou pedia ao governo para enviar capelães eclesiásticos na expedição, dá a entender que o governo descure os nossos soldados». O director passou ao ataque: «Facil nos seria demonstrar a avidez daquele cidadão [administrador] em busca de popularidade. O seu ato, pensou o mesmo, guindá-lo-ia às culminâncias do poder e de ouvidor de queixas passaria, nós sabemos lá! a governador civil, a ministro, a presidente da República!» (OM 4, 1).

De facto, já nessa célebre terceira edição, Jupero tinha avisado numa “Nota Política”, que viria a repetir duas semanas depois:

«não foi este jornal creado para se envolver nas lutas e intrigas que são o cibo quotidiano de que se alimenta essa Messalina alarvemente suja, denominada política. Não está todavia vedado de, uma vez ou outra, aqui, (...) se façam ligeiros commentos sobre a marcha da coisa pública» (OM 3, 1 e OM 5, 1).

Daí a semanas, a 18 de novembro, o director de *O Mensageiro* dá conta, em primeira página, de que tinha sido intimado a comparecer perante a autoridade por «versar certos assuntos», sem adiantar pormenores, mas levantando a questão: «poderão os nossos colegas locais *Leiria Ilustrada* e *O Radical* fazer o favor de nos dizer se também foram intimados para... não dizer mal nem bem? Gostava de saber... cá por coisas» (OM 7, 1).

Aparecem algumas críticas ao facto de os governantes virem de fora, em vez de se escolherem leirienses, mas repete-se com frequência o gosto pelos escolhidos. A 30 de dezembro, por exemplo, uma nota sobre o novo administrador do concelho, Alípio Pedro de Mesquita: «não é a primeira vez que o nomeado vai exercer aquele cargo e gostosamente dizemos que na sua anterior gerência os católicos não foram agravados com medidas provindas daquela autoridade» (OM 13, 2). Outra sobre a saída do Governador Civil interino, tratado como «nosso amigo sr. dr. Tavares Pimentel» (OM 13, 2).

Mais um exemplo, na edição de 10 de fevereiro de 1915, na notícia da nomeação do médico militar Baeta Neves como Governador Civil:

«ao apresentarmos a s. ex.<sup>a</sup> os nossos cumprimentos, fazemos para que o reinado da anarquia, da perseguição e do insulto que tem reinado nalguns concelhos e nalgumas freguesias tenha terminado. Longe de nós o pensamento de atribuírmos aos chefes do districto, antecessores de s. ex.<sup>a</sup> os desmandos praticados e as perseguições feitas aos católicos principalmente nos concelhos de Alcobaça e Nazareth, mas não podemos deixar de atribuir aos mesmos a nomeação de delegados que em lugar de procurarem investigar a verdade, procuravam esconde-la. Sabemos ser o novo governador civil dotado dos melhores sentimentos e por isso, felicitando-nos, felicitamos todo o districto» (OM 19, 1).

Na edição seguinte, a propósito da tomada de posse deste responsável, corrobora: «ninguém pode lançar sobre o seu carácter qualquer suspeita por ter praticado qualquer acção que o deslustre» (OM 20, 1).

A crítica direta a um administrador do concelho surge em 11 de julho de 1917. O dr. Mateus – ex-padre – autorizara o acompanhamento religioso de um defunto ao cemitério, mas proibira o regresso dos padres com vestes sacerdotais. Lembrando que, nos últimos cinco meses, o anterior administrador autorizara por três vezes a cerimónia e o regresso dos padres paramentados, acusa-se o novo administrador de querer ridicularizar os sacerdotes, obrigando-os a mudar de roupa em público, já que a capela do cemitério tinha sido transformada em casa de autópsias (cf. OM 145, 2).

#### 1.1.2. *Padres pensionistas*

Também a questão dos padres pensionistas é abordada. Logo na segunda edição, no texto em que se inicia a campanha para a “Dotação do Prelado”, faz-se uma referência às pensões, à espoliação dos bens e ao facto de a Lei da Separação ter já «milhares de remendos», longe da sua rigidez original, mas cujos efeitos perduram:

«com a vitória do partido liberal, extintos os dízimos, o Estado tomou sobre si o encargo da sustentação do culto e dos seus ministros, até que um decreto, que para aí existe com milhares de remendos, se apoderou, passe o termo, de tudo, não nos deixando nada, nem tão pouco paramentos» (OM 2, 2).

Na mesma edição, aparece uma crítica a três padres do Oeste que, na resposta ao pedido de assinatura deste semanário, terão justificado a sua recusa com o argumento de não quererem «tomar compromissos para os sucessores». O diretor compara essa «traição» à causa católica com a que seria a aceitação das pensões:

«se os colegas quizessem receberiam a pensão do Estado, deixariam perder o costume de cada fogo vos dar o alqueire de milho ou de trigo, teríeis menos trabalho, menos fadigas, menos cansaço e quando os vossos sucessores viessem que trabalhassem e que pedissem a pensão ao Estado» (OM 2, 3).

Pelo contrário, na edição de 3 de fevereiro de 1915, cita um texto do diário católico *Liberdade* com o «bom exemplo» da retratação de um padre que aceitou a pensão, mas que agora a recusava, pedindo perdão por esse «mau passo» (cf. OM 18, 1).

#### 1.1.3. *Assaltos e violência*

Quanto a outro tipo de ataques, é interessante o relato publicado na quarta edição, a propósito de uma manifestação pública de fé na Vieira de Leiria:

«a procissão, que percorreu as principais ruas, oferecia um aspecto imponente de grandesa, não só pela sua extensão, mas sobretudo por ser esta a primeira festividade em que foi permitido sair a procissão depois do novo regímen. (...) Convém registar que não houve por parte fosse de quem fosse a menor provocação que porventura podesse ofender directamente os brios dos devotos» (OM 4, 3).

Mas, daí a duas semanas, uma correspondência de Alcobaça dá conta de que «passou-se aqui quasi despercebido o dia de finados, porque a ilustre autoridade administrativa desta terra não permite toques de finados em tempo algum. Caprichos bem escusados» (OM 6, 3).

Ainda em carta de Alcobaça, passadas outras duas semanas, noticiava-se que

«o povo do lugar de Chãos, freguesia de Aljubarrota, sabendo que a Junta de freguesia tinha vendido umas oliveiras da capela do dito lugar, levantou-se em massa contra isso e foram apanhar toda a azeitona das oliveiras, para concertos da capela que está em ruínas e que a Junta também queria vender» (OM 8, 3).

Alcobaça deveria ser uma região mais complicada, quem sabe se pela maior proximidade à capital. Na edição de 16 de dezembro, volta a surgir uma notícia de graves incidentes quando se celebravam no Mosteiro as exéquias por Pio X. Segundo relato escrito pelo pároco, estando reunido quase todo o clero e muito fiéis na celebração, surgiu um grupo de homens que, com gritos de morte ao padres e vivas à República, apontaram armas, tocaram sinos a rebato, bateram nas portas, soltaram cães, rebentaram explosivos e obrigaram todos a fugir. Foi pedido ao administrador que garantisse a ordem e o respeito dentro da igreja, mas este afirmou que não conseguia manter a ordem e a cerimónia devia acabar de imediato. Conclui o pároco que

«não há uma única prisão, cobrindo-se todos estes desrespeitos e insultos com a impunidade, esfrangalhando-se desta forma a constituição da república portuguesa que diz garantir a liberdade de cultos, ninguém poder ser perseguido por motivos religiosos e castigar com penas severas quem tentar perturbar o culto religioso e interno» (OM 11, 2).

Na edição seguinte, transcreve-se um texto de *O Radical*, que, apesar de republicano, critica estes atos dos democráticos como «selvajaria intolerável». Transcreve-se também o texto do democrático *Leiria Ilustrada*, que desculpa a ocorrência como «grandiosa manifestação liberal levada a efeito por toda a população liberal e republicana daquela vila» (OM 12, 2).

Concretamente na cidade de Leiria, na edição de 30 de dezembro, vários textos referem a prisão, na noite de Natal, de três cidadãos, um deles padre, acusados sem fundamento nem provas de estarem envolvidos na revolta de Mafra. Uma noite triste e de luto para três famílias, com toda a cidade a pedir piedade e o regresso dos visados como inocentes. Refere-se que as autoridades leirienses não encontraram qualquer culpa e foi de Lisboa que veio a ordem de prisão e expulsão, de Portugal para Vigo (cf. OM 13, 1). O assunto seria retomado durante algumas semanas.

São frequentes as referências à ação escondida e «cobarde» dos informadores e espões do regime, da famosa Formiga Branca. Um exemplo: são publicados muitos relatos de assaltos a igrejas e destruição de alfaías litúrgicas, mas, como referimos, quase sempre em localidades distantes. Quanto a ocorrências nesta região, aparece na edição de 26 de julho de 1916, uma «igreja assaltada e sacrário profanado» em Regueira de Pontes, referindo-se que «há muito que no concelho de Leiria se não praticavam roubos como este, o que veio aumentar a sensação produzida» (OM 95, 1). Só um ano depois, em julho de 1917, aparece o relato de outro assalto na região, a uma igreja de Porto de Mós (cf. OM 144, 1). Nova ocorrência noticiada a 1 de agosto seguinte, à igreja dos Marrazes (cf. OM 148, 1), parece indicar a intensificação destes casos em Leiria neste ano, como adiante veremos em relação a outras perseguições e ações imputadas à maçonaria local.

#### 1.1.4. A Lei da Separação

Uma referência explícita à Lei da Separação aparece logo na edição de 9 de dezembro de 1914, numa curiosa descrição humorística que indica o local onde Afonso Costa terá escrito o decreto: uma capela!<sup>7</sup>

Na linha que atrás identificámos, de paz com os republicanos locais e ataque ao que se passava na Nação, surge, na edição de 6 de janeiro de 1915, um louvor ao deputado evolucionista, «nosso presado amigo e antigo condiscípulo Ribeiro de Carvalho», pela defesa mantida no parlamento e no jornal *O Radical* quanto aos interesses dos católicos. Mas afirma-se que este não pode confundir-se com o partido evolucionista, que «no parlamento não contestou o desterro dos bispos, o encerramento do seminário da Guarda, a profanação de igrejas por ‘pseudo-padres’, a perseguição aos padres pelos ateus das culturais, a espoliação das igrejas e seu conteúdo, a falta de assistência religiosa aos soldados em Moçambique», etc. E, quanto a este último tema, citam-se as palavras do ex-ministro da Justiça Sousa Monteiro, publicadas na *Revista Colonial* de 28 de dezembro anterior, onde defende que

«dos diplomas do governo provisório, o que mais urgentemente carece de revisão é sem sombra de dúvida o de 20 de Abril de 1910: a chamada Lei da Separação do Estado das Egrejas. Foi indiscutivelmente este diploma o que mais perturbou e tem continuado a perturbar a vida nacional. [...] É minha convicção, muitas vezes expendida, que enquanto o referido diploma se não modificar de forma a torná-lo acceite pela maioria dos catholicos portugueses, não será possível entre nós a harmonia e a tranquillidade pública de que tanto carecemos».

Dáí a acusação, que é um curioso resumo da opinião do padre Lacerda sobre o assunto:

«inutilizada ou revista toda a obra realizada pelo chefe evolucionista no governo provisório, a obra verdadeiramente anti-patriótica, antiliberal e anti-republicana elaborada pelo chefe democrático na famosa lei de separação das igrejas para o Estado (??) ahi se pavonêa» (OM 14, 2).

Na edição de 26 de abril de 1916, um artigo com o título “Lei de Separação” dá conta de que o governo autorizara as procissões e outras celebrações pascais, incluindo a visita pascal dos párocos. O diretor elogia a atitude, mas refere: «embora não sejam só estas as arestas da lei de separação é necessário ir cortando-as. Tem feito peor a lei de separação a Portugal do que todas as incursões monárquicas». Acusando a lei de tratar os cidadãos «uns como filhos, outros como bastardos», pede direitos e deveres iguais para todos e que «o governo atente na liberdade de ensino, culturais, beneplácito, hábitos talaes, etc. etc. Os cinco anos de lei (?) devem

<sup>7</sup> «O Sr. Grandela era mesmo um doidinho pelo sr. Dr. Afonso Costa. Eram passeatas, jantares, macavenques, divertimentos, eu sei lá... o sr. Grandela era mesmo um perdido, um louco pelo sr. dr. Afonso Costa, até lhe ofereceu um chalet. [...] Pois bem o sr. Grandela gostava tanto do sr. dr. que até secularizou uma capela numa das suas quintas, capela cremos bem que sagrada pelo sr. Patriarca de Lisboa e onde o sr. dr. aboborou a lei de separação. Vejam bem onde a dita foi feita, numa capela “ou vat-il se nicher”! Retiradas as imagens, os altares, os quadros, brotou um ino ao autor da lei, o sr. dr., e uma lápide comemorando o local da factura da tal ali foi colocada» (OM 10, 1). O texto segue, irónico, referindo que o sr. Grandela, que tinha estátuas e quadros de Afonso Costa por todas as suas propriedades, terá comprado um caixão e sepultado nele uma dessas estátuas... O autor volta a confirmar a história na edição de 1 de setembro de 1915 (cf. OM 48, 1).



ter mostrado a todos que os católicos não cedem ao que lhes pertence, não pedindo favores mas exigindo justiça» (OM 82, 2).

Um ano depois, em 7 de março de 1917, circula a notícia de que chegara a Leiria um republicano com a missão do «cabal cumprimento da Lei da Separação» (cf. OM 127, 1). A sua missão seria a venda dos passais das igrejas paroquiais, terrenos e outras parcelas que haviam sido doadas às igrejas e que tinham sido preservadas pelos párocos. Apesar dos altos e baixos ao longo dos anos, em 1917 a Lei da Separação parecia ainda ter força para novas investidas. Por esta altura, as edições de *O Mensageiro* trazem imensos artigos sobre a ação nefasta da maçonaria, através do Grémio Gomes Freire, de Leiria, na ação dentro das escolas a proibir os alunos de participar em atos religiosos, na promoção da venda dos passais, na distribuição de um panfleto a apelar aos liberais contra a visita pascal que o pároco de Leiria se preparava para fazer e que fora autorizada pelo Governo, etc. (cf. OM 127 e seguintes).

Em 25 de abril de 1917 é publicada uma referência ao «documento notável» que é a pastoral coletiva do episcopado português, trazendo as «lições [...] como bases indestrutíveis da verdade religiosa, para a solução dos ingentes problemas da questão social, que no fundo é sempre o problema religioso» (cf. OM 134, 1).

#### 1.1.5. *Capelães Militares*

A questão dos capelães militares é recorrente desde o nascimento de *O Mensageiro*. O padre Lacerda mostra-se sensível ao tema da guerra logo nas primeiras edições (cf. OM 1, 2 e 3) e intensifica a sua escrita sobre o assunto quando se está na iminência do envio de soldados portugueses para o campo de batalha, precisamente duas semanas depois, como dá conta na terceira edição, de 21 de outubro de 1914: «a visita dos vasos de guerra inglês e francês às águas do nosso Tejo, feita expressamente para saudar o pavilhão português, vai ser retribuída, enviando para os campos da batalha, que se trava em França e na Belgica, alguns milhares dos nossos soldados» (OM 3, 1).

Logo aí fala da necessidade de enviar capelães para a assistência aos militares no terreno de conflito:

«O nosso soldado é religioso, o nosso soldado é crente; noventa e nove por cento dos nossos oficiais sabem quanto a religião auxilia o soldado no combate e quanto a mesma nos tornou grandes, tão grandes, que até hoje ninguém nos excedeu. No fragor da peleja, ao ouvir sibilar as balas inimigas, por temperamento, por crença, por sentimento religioso, o nosso soldado lembrar-se-há de Deus, invocará a Deus. Todos os exércitos beligerantes teem em campanha os seus capelães militares e a França, onde como em Portugal, fôra abolido o quadro, foi a pedido dos oficiais e dos soldados creado novamente. E em Portugal? O que faz o governo? De tudo os jornais informam, da côr das fardas e do formato dos barretes, menos do que se refere sobre este assunto. Que os nossos soldados tenham quem os conforte se por ventura as balas inimigas os ferirem, quem lhes assista nos últimos momentos se por ventura a morte os vier a colher no campo de batalha e finalmente quem em língua portuguesa diga aos sobreviventes à beira da sepultura, que a morte do camarada é um novo motivo para levantar mais alto o nome de Portugal» (OM 3, 1).

Este será um dos temas mais polémicos, precisamente, aquele que levou o administrador do concelho a apreender esta edição do jornal e, posteriormente, um dos mais cortados pelo lápis da censura. Mas nunca o diretor de *O Mensageiro* se deixou intimidar, escolhendo as palavras mais duras para acusar o atraso do Governo em restaurar o quadro de capelães e legislar sobre a sua incorporação numa possível expedição. E era consequente com as palavras, ao ponto de logo se oferecer para a lista de voluntários. Viria mesmo a ser dos primeiros a rumar à Flandres como capelão militar.

Quando, a 9 de março de 1916, a Alemanha declara guerra a Portugal – já andavam há meses os portugueses em guerra em Moçambique –, a questão ainda se mantinha. Na edição de 3 de maio desse ano, por exemplo, refere-se que todas as nações em conflito têm capelães militares e se pergunta pela demora do Governo português em «deliberar e restabelecer o quadro» dos capelães: «porque espera?» (OM 83, 1). Na edição seguinte... as colunas do texto intitulado “Capelães militares”, em primeira página, aparecem com enormes espaços em branco, cortados pela censura (cf. OM 84, 1).

Curiosamente, entre os soldados mobilizados que esperavam pela ordem de marcha, encontravam-se vários padres, como dá conta uma notícia sobre o aquartelamento de seis sacerdotes na infantaria 14 de Viseu (cf. OM 88, 2).

Em 21 de junho de 1916, outro texto lembra uma promessa do ministro da Guerra para o envio de capelães, mas que «não foi efectivada por imposição da maçonaria». A talho de foice, refere-se que

«não contente com a lei de separação, a maçonaria continua manobrando na sombra e agora já nem as simples festas religiosas quer que sejam permitidas e como os desejos da maçonaria são os actos do governo, dentro em pouco os católicos portugueses ver-se-ão na necessidade de construir catacumbas para ali poderem fazer as suas festividades» (OM 90, 1).

Em 5 de julho do mesmo ano, publica-se uma carta do Cardeal Patriarca ao Presidente da República (Bernardino Machado), pedindo o cumprimento da promessa do ministro:

«eu, com os meus irmãos no episcopado português, cujos sentimentos interpreto, nos dirigimos a V. Ex.<sup>a</sup>, reconhecendo e bem acentuando a urgência de se dar satisfação pronta ao compromisso contraído em uma das sessões parlamentares pelo Ex.<sup>mo</sup> Ministro da Guerra; e nenhum de nós quer fazer a Sua Ex.<sup>a</sup> a injúria de supor que prometeu para não cumprir» (OM 92, 1).

Só em 24 de janeiro de 1917 aparece referência à abertura do governo aos capelães militares – em cima do embarque das tropas para a guerra –, mas aceitando-os apenas como voluntários, sem soldo, e «apenas dá a um capelão por regimento transporte, alojamento e refeição» (OM 121, 1).

Iniciou-se, então, pelo País uma campanha de angariação de fundos para alfaia litúrgica e sustentação dos capelões voluntários, a que *O Mensageiro* se associou (cf. OM 121, 1). Em 28 de fevereiro, surge a notícia dos primeiros padres voluntários a seguirem para a guerra (cf. OM 126, 1). A 2 de maio, depois de estarem já em França dez sacerdotes do quadro de quinze autorizado pelo Governo, parte o próprio diretor de *O Mensageiro*, que, segundo Jupero, foi o primeiro a lançar a

causa e a apresentar de imediato a sua inscrição como voluntário (cf. OM 136, 2).

A partir da Flandres, o padre Lacerda inicia uma série de “crónicas da guerra”, que serão dos documentos mais valiosos, transcritos em vários jornais pelo País, sobre o que se passava na frente de batalha (cf. OM 136 e seguintes).

#### 1.1.6. *A censura*

É na edição de 3 de maio de 1916 que aparecem as primeiras manchas brancas do corte da censura, numa coluna de “Cartas do Brasil”. Nas edições dos dois meses seguintes, passam a ser frequentes, sobretudo em textos sobre a fome que grassava, a campanha dos “celeiros paroquias”, a guerra e os capelães militares. Depois, parece ser evidente o cuidado em escrever para que as manchas brancas não apareçam: «Vamos escrever este artigo com todos os preventivos contra a Censura, não aconteça terem os leitores d’O *Mensageiro* a desagradável surpresa de ao abrirem o jornal este lhes aparecer em claro» (OM 91, 1).

Entretanto, ou esse cuidado desapareceu, ou a censura apertou o cerco, pois recomeçam as “brancas” em outubro de 1916, mantendo-se por vários meses, como ainda se via em 29 de agosto de 1917 (cf. OM 152, 3).

Como facto curioso, no jornal de 24 de dezembro de 1916, publica-se uma ordem do Governo Civil a proibir a edição de *O Mensageiro*. Essa mesma edição deveria ter saído no dia 20 e aparece quatro dias depois, altura em que deverá ter sido levantada a suspensão. Mas não deixou de vir especialmente cortada pela censura (cf. OM 116, 1).

### 1.2. *Reação da Igreja*

Se, por um lado, como se dizia em *O Mensageiro*, o ataque das autoridades civis de Leiria não terá sido muito feroz, por outro, parece que a resistência do povo e da Igreja também não terá levantado grandes ondas.

Socorremo-nos de outras fontes para ver, por exemplo, como se implantou a República na região, concretamente, em Vila Nova de Ourém, onde pertencia a freguesia de Fátima<sup>8</sup>.

A implantação da República foi proclamada em Vila Nova de Ourém no próprio dia 5, e em Leiria no dia seguinte. Apesar de ser uma região onde o Partido Republicano havia registado um crescimento lento e algo conturbado – com algumas rixas e acusações entre monárquicos e republicanos – o facto é que a tomada de poder por estes foi recebida com algum pacifismo pelo povo. Segundo relato de Joaquim Leitão<sup>9</sup>, citado por Poças das Neves, «em Vila Nova de Ourém a República estava na rua quando os viajantes lá chegaram [...]. Por entre o rumor da feira que nesse dia estendia as suas mercadorias na praça de Ourém, os vivas à República continuavam». O administrador local João Rosado confirmava, em carta ao Governador Civil de Santarém, que «reina completo sossego neste concelho».

Cumprindo a Lei da Separação, logo em 25 de novembro de 1910, procedeu-

<sup>8</sup> Cf. José Manuel Dias Poças das Neves – *A Fátima dos inícios do século XX*. Fátima: Rotary Club de Fátima, 2005, p. 60-93.

<sup>9</sup> Joaquim Leitão – *Diário dos Vencidos: subsídios para a história da revolução de cinco de Outubro*. Porto, 1911, p. 20-21.

-se à inventariação dos bens da Igreja de Fátima. As leis da República foram implementadas pela Comissão Executiva Municipal e as adesões ao Partido Republicano aumentaram. Nas eleições de 1913, o candidato Democrático venceu naquele concelho, mas, curiosamente, nas freguesias de Fátima e Ourém a vitória foi dos Evolucionistas. Já em 1915, após a breve ditadura de Pimenta de Castro e a revolução que levou à retomada do poder pelos Democráticos, significou em Ourém a nomeação de Artur Santos para Administrador. Este, após uma visita de reconhecimento ao terreno, escreve ao Governador Civil:

«encetei hontem as minhas visitas às diferentes paróquias d'este meu concelho, começando pelas de Fátima e Ourém, nas quaes visitei as respectivas escolas que me deixaram a melhor impressão e encontrei o povo, que me recebeu com sensível satisfação, cheio d'uma inquebrantável fé republicana».

Aparentemente, apesar da inconstância política nacional e local, e mesmo com opções eleitorais adversas aos democráticos, a vida corria sem grandes sobresaltos ou revoluções na região.

Outro exemplo, mais concretamente, quanto à Lei da Separação<sup>10</sup>.

O administrador do concelho de Ourém comunicou ao governador civil, em 2 de março de 1911, que não encontrou pelo concelho qualquer desobediência à proibição dos párocos de lerem a pastoral coletiva dos bispos de 24 de dezembro anterior. Ainda assim, o mesmo administrador comunica, a 24 de maio, que haveria uma “guerra surda” por parte dos padres da vigararia, incluindo algumas ações de protesto, como o toque dos sinos e o abandono das igrejas no dia das eleições (28/05).

A vigilância por parte dos republicanos permanece ali apertada. Em finais de 1911 foi criada a Comissão Concelhia de Administração dos Bens Eclesiásticos, que retiraria grande poder aos padres. Na Páscoa de 1912, o governador civil lembra ao administrador o disposto na Lei da Separação sobre a proibição de culto noturno, de realização de procissões e de se fazer a visita pascal com vestes ou símbolos religiosos. Parece que só o pároco de Fátima não cumpriu, pelo que lhe foi instaurado um processo disciplinar.

Voltemos a *O Mensageiro*. Na edição de 18 de novembro de 1914, num texto contundente intitulado “O dever presente”, Jupero refere que a culpa do «momento grave» que se atravessa é da inoperância dos católicos, «sobretudo do clero, a começar do alto, das classes conservadoras, dos que tiveram a elevada missão de dirigir a coisa pública». E recua na construção da história ao «enervante sistema concordatário» em que a Igreja «nunca pôde desenvolver a sua acção social e civilizadora, mercê de entraves vários dos poderes públicos eivados de regalismo e espírito maçónico». Jupero acusa: «O clero dormiu numa quietude criminosa e apática, julgando que nunca seria acordado e interrompida a sua digestão tarda e demorada por quantiosos repastos». Essa foi a situação que permitiu a vitória dos «inimigos de Deus e da Tradição». O dever agora era

---

<sup>10</sup> Joaquim Leitão – *Diário dos Vencidos*, p. 245-255.

«estudar metodicamente, dentro da ordem e da legalidade, os meios de obviar a esta debacle [...] estreitar a união entre os crentes [...], fundar obras sociais [...], desenvolver a imprensa católica [...], exigir mais amplas liberdade do culto externo [...], levantar o espírito dos crentes com solenidades imponentes, fundar a obra dos congressos católicos [...], arregimentar as juventudes católicas [...], numa palavra cristianizar a sociedade».

Mas o que continua a verse é «inacção, desanimo, desorientação, falta de palavra de ordem». Jupero conclui:

«Há quatro annos que contemplamos aterrados e inactivos os nosso campo juncado de destroços [...]. Esta attitude espectante e anónima é vergonhosa e indigna de christãos; esta apathia enervante desmoraliza e faz augmentar a gangrena de que soffre o corpo social; isto não é paz, é podridão, não é repouso, é putrefacção, não é harmonia, é ociosidade sob o ouropel de feméntidas transigências» (OM 7, 1).

Na semana seguinte, outro texto semelhante, em que volta a referir a culpa da apatia dos católicos e apela à sua união: «sabemos que se estão estudando as bases em que há-de assentar a acção catholica, que deve atender a todos os aspectos do problema religioso» (OM 8, 1).

Parecendo em contradição, duas semanas depois, a “Nota política” de Jupero dá conta da iminente queda do gabinete de Bernardino Machado e elogia o «grande Arcebispo da Guarda, que hoje e há muito é o orgulho dos catholicos portuguezes» e ainda «os parochos portuguezes, que pelo seu desinteresse, firmeza de carácter e união de classe foram talvez o exemplo único de vitalidade e energia nesta sociedade desonrada e em vias de mortal corrupção» (OM 10, 1). Pelos vistos, havia exceções.

A 13 de janeiro de 1915, no extenso artigo “Defendamos a Pátria!”, o mesmo autor traça o retrato negro em que se encontra o País e apela à união dos católicos: «É urgente iniciar a nossa organização politico-religiosa com methodo e perseverança, com tenacidade e afinco, dando effectivação à aspiração geral de salvar a Pátria, o mandamento máximo do dever cívico». Afirma ainda: «o direito de associação religiosa, a liberdade de ensino e de culto e a restituição dos bens de que foi espoliada a Egreja e as congregações são pontos essenciaes do programma catholico» (OM 15, 1). Precisamente, o contra-ataque à Lei da Separação.

O tema da reacção será depois recorrente, com apelos à união dos católicos, com acusações ao immobilismo, com louvores a quem reage. Exemplos dados também do exterior, como, na edição de 3 de fevereiro de 1915, sobre as relações diplomáticas e o envio de representantes ao Vaticano por parte de países como a «protestante Inglaterra», a «progressiva e livre democracia» dos Estados Unidos, a «islâmica» Turquia, a Sérvia, a Holanda, o Japão e, mesmo, a «republicana» França. Comenta, depois, em tom irónico: «pobre França, prestes a cair nas garras aduncas dos jasuítas! Está o mundo doido, não há que ver! O derradeiro reducto da liberdade mais da civilisação é a nossa querida república mais o nosso grande Afonso Costa!» (OM 18, 2).

Em relação às culturais, surgem diversas referências, sempre no sentido de afirmar a sua inexistência. Apontam-se alguns exemplos de republicanos que as constituíram à margem da Igreja, arvorando-se em padres e bispos e gozando com

os atos sacramentais, mas não na região de Leiria. Louva-se a atitude dos católicos que não as quiseram formar, mantendo-se fiéis aos seus pastores (cf. OM 22, 2).

Interessante é o rebate da acusação de intolerância à Igreja por não fazer funeral religioso a alguém que está apenas casado pelo civil. Na edição de 10 de março de 1915, aparece um desses casos, em que se explica que, se a separação confere à República o direito de reconhecer o casamento apenas aos que o registarem civilmente, compete também à Igreja apenas reconhecer os casados pelo sacramento do matrimónio (cf. OM 23, 2).

Na edição de 5 de maio de 1915, publica-se em primeira página o comunicado de constituição do Centro Católico Português, com o objetivo de «organizar os católicos no terreno político e social, em ordem a que as leis, instituições políticas e sociais sejam informadas pelos princípios cristãos». As duas primeiras linhas de ação são: «1.º O restabelecimento das relações com a Santa Sé; 2.º As liberdades da Igreja: de culto, ensino e associação» (OM 31, 1).

Na edição seguinte, um grande destaque a toda a largura da primeira página é dado ao convite aos «católicos do distrito de Leiria», em que se diz:

«É necessária a nossa organização! É indispensável a nossa união! Apoiemos o movimento que se opera actualmente em Portugal. Pessoalmente ou por representação, todos devemos manifestar o nosso apoio ao CENTRO. Monárquicos ou republicanos, todos devemos pugnar pela defesa da liberdade religiosa. Inscrevamos o nosso nome no CENTRO CATÓLICO DO DISTRITO DE LEIRIA e cumprimos um dever» (OM 32, 1).

Um exemplo de reação em primeira pessoa: em 11 de junho de 1915, de novo a toda a largura de primeira página, o diretor de *O Mensageiro* anuncia-se como candidato às eleições, pelo círculo de Leiria do Centro Católico, informando que «votar, sendo católico, num deputado que o não seja, é crime, porque é votar num inimigo da religião» (OM 36, 1).

Na edição seguinte, a manchete: «O candidato católico obteve 1124 votos» (4.º entre cinco candidatos). No rescaldo, agradeceu-se aos que não tiveram medo e acusou-se a traição dos outros, entre os quais o colega padre Carvalho, do partido evolucionista, apontando também «inúmeras falcaturas» nas mesas de votos (cf. OM 37 e seguintes).

## 2. Aparições de Fátima

Conforme vimos, nos finais de 1916 e inícios de 1917, parece ter-se acicatao o fervor republicano na região de Leiria, correspondendo, a nível nacional, ao regresso de Afonso Costa ao governo. São várias as referências ao endurecimento da aplicação da Lei da Separação, aos assaltos a igrejas, à perseguição aos padres e às manifestações públicas de culto, à tentativa de venda dos passais das igrejas, etc.

A notícia das aparições aparece, portanto, numa altura crítica, em que as autoridades evitavam a todo o custo as manifestações religiosas e, como seria normal, o clero e os católicos evitavam o confronto. A primeira referência em *O Mensageiro* aparece em 25 de julho de 1917 (cf. OM 147, 2), com a transcrição de um texto

do correspondente de *O Século*<sup>11</sup>, que opina tratar-se de «especulação financeira» (cf. *Documentação Crítica de Fátima*, Vol. III, 3435)<sup>12</sup> *O Mensageiro* não faz qualquer comentário e apenas acrescenta o título, em forma de pergunta: “Aparição miraculosa?”.

O mesmo título serve para a segunda referência ao assunto, em 22 de agosto, desta vez com um comentário muito cauteloso, referindo que os factos já são conhecidos e justificando a publicação da carta de uma testemunha «a título de informação e para satisfazer a legítima curiosidade dos leitores», mas sem intenções de «emitir juízo nem anteciparmo-nos à auctoridade competente» (*OM* 151, 2). Na mesma edição, outra carta, do pároco de Fátima, desculpando-se de não ter nada a ver com o rapto dos Pastorinhos em agosto, também publicada em *A Ordem* e em *O Ouriense*<sup>13</sup> (cf. *DCF* III, 72).

Os jornais locais republicanos iniciam por esta altura a publicação de textos críticos ou irónicos sobre as aparições [exemplos: *O Debate*<sup>14</sup> 506 (26/08/1917); *Semana Alcobacense*<sup>15</sup> 1409 (26/08/1917); *Correio da Estremadura*<sup>16</sup> 1376 (08/09/1917); *O Marinhense*<sup>17</sup> 22 (22/09/1917), 26 (20/10/1917) e 28 (03/11/1917); *Jornal de Leiria*<sup>18</sup> 39 (14/10/1917)]. Em breve, *O Mensageiro* surge em defesa dos seus textos e repudia a acusação de que quem acredita nas aparições é ignorante (cf. *OM* 158, 1 e 2). Sem uma defesa acérrima dos factos, assume-se a defesa acérrima da honra das pessoas que afirmam «terem visto» e combate-se acerrimamente quem aproveita para combater a Igreja.

Mas *O Mensageiro* não incentiva sequer à crença. Aliás, em 29 de agosto publica um curioso texto, com o título “Recomendações oportunas – Uma proibição do bispo de Orleans”, onde se aconselha cuidado com as aparições e proibição de os padres falarem nelas, sobretudo em tempo de guerra (cf. *OM* 152, 2)<sup>19</sup>.

Entretanto, vai publicando alguns testemunhos de pessoas que marcaram

<sup>11</sup> Diário do Partido Republicano Português, fundado em 1881. Esta é a primeira notícia de imprensa sobre os acontecimentos de Fátima.

<sup>12</sup> *Documentação Crítica de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992–2009. Passaremos a citar como DCF, seguido do número de volume e do número de página.

<sup>13</sup> Boletim do concelho de Vila Nova de Ourém, dirigido pelo pároco, Pe. Manuel José Alves.

<sup>14</sup> Semanário democrático do distrito de Santarém, dirigido por Manuel António das Neves.

<sup>15</sup> Semanário regionalista liberal de Alcobaca, dirigido por António Miguel d'Oliveira.

<sup>16</sup> Semanário regionalista de Santarém, dirigido por João Arruda.

<sup>17</sup> Semanário republicano democrático da Marinha Grande, dirigido por J. M. Matias.

<sup>18</sup> Semanário leiriense do Partido Republicano Português, fundado a 7 de janeiro de 1917, dirigido por Alípio Mesquita e editado por João Ferreira Valente.

<sup>19</sup> O texto dessa nota é o seguinte: «Mgr. Touchet, bispo de Orleans renova as determinações que precedentemente publicara relativamente aos milagres, visões, aparições e profecias. “Quanto mais a guerra se protelar, diz o prelado, tanto mais segundo toda a probabilidade se falará destes fenómenos e, por consequência, tanto mais os católicos, padres e fiéis, se deverão precaver. Proibimos em especial que nos púlpitos se fale de qualquer facto sobrenatural que não tenha aprovação bem conhecida, absolutamente certa, em virtude de um acto público e autêntico, quer do papa e da sagrada congregação dos ritos, julgando para a Igreja universal, quer de um bispo, julgando para a sua diocese. Aconselhamos aos sacerdotes submetidos à nossa jurisdição a maior reserva neste assunto, mesmo nas conversas particulares”».

presença nas aparições, correspondências que relatam peregrinações, transcrições de outros jornais sobre o assunto (cf. OM 155, 2; 158, 1 e 2; 159, 1 e 2; 160, 2), e até um anúncio de venda de uma estampa de “Nossa Senhora da Paz (recordação da Fátima)” (cf. OM 157, 3). Quase sempre, o único comentário é o pedido de que «a Igreja se manifeste».

No dia 1 de novembro, transcreve dois artigos publicados no *Diário de Notícias*<sup>20</sup>, onde se relata o roubo dos objetos e o corte da azinheira das Aparições por malfetores (cf. OM 160, 2). Na edição seguinte, começa a publicar as entrevistas que o próprio director fora fazer pessoalmente aos Pastorinhos (cf. OM 161, 2). A série continua nas três edições seguintes, concluindo: «aguardemos a decisão da Igreja» (cf. OM 162, 2; 163, 2; 164, 2). No relato das entrevistas, é patente o receio do pároco de Fátima e mesmo dos pais dos Pastorinhos em serem implicados na promoção das Aparições ou confrontarem as autoridades. É também descrita a enorme movimentação de curiosos na aldeia, entre os quais alguns clérigos, todos querendo fazer perguntas aos supostos videntes.

Curiosamente, enquanto publicava as entrevistas, *O Mensageiro* nada refere sobre as polémicas políticas que vão ocorrendo neste mês de novembro, como o anúncio de um debate contra Fátima, em Ourém, organizado pelos republicanos, muito referido em órgãos nacionais (cf. DCF III, 666792). Quando fala disso, já a 20 de dezembro, refere em primeira página o «fiasco» das conferências republicanas de 2 de dezembro em Fátima (cf. OM 167, 1). Na mesma página, transcreve um artigo do *Liberdade*, já com dois meses, sobre a atribulada «viagem de dois curiosos a Fátima», que vinham descrentes e sofreram consequências na viagem... parece começar a publicação de textos que frisam o carácter extraordinário dos acontecimentos. Nessa mesma linha, apresenta o testemunho do astrónomo Frederico Oom sobre o fenómeno solar de outubro e acusa o jornal católico *A Ordem* de referir que o milagre foi fenómeno natural, apesar de «um homem de ciência» como este referir o contrário (cf. OM 159, 1; 167, 2).

Nas duas edições seguintes, ainda publica mais alguns testemunhos do milagre do sol, um de *A Ordem* (cf. OM 168, 1), outro do insuspeito jornal democrático *A Beira Baixa*<sup>21</sup>, onde se apela ao pronunciamento da «autoridade eclesiástica». Até lá... «não diremos que houve milagre nem que o não houve. Somos filhos da Igreja e submeter-nos-emos ao que a este respeito for dito pelos seus legítimos representantes. Nem precipitados nem contumazes» (cf. OM 169, 2). Depois disto, *O Mensageiro* inicia um silêncio que irá durar cerca de um ano.

Em resumo, os primeiros relatos falam da imediata adesão de pessoas: 50 logo na segunda aparição, depois centenas e, após a prisão dos videntes em agosto, uma notoriedade avassaladora de milhares em setembro e, na promessa do milagre de outubro, um número que é referido entre 50 a 100 mil (cf. OM 167, 1; DCF I, 397 e 404). O povo adere sem questionar, movido por fé e piedade, e muitos testemunham milagres (cf. DCF I, 198219).

<sup>20</sup> Fundado em 1 de janeiro de 1865 por Eduardo Coelho e Conde de S. Marçal.

<sup>21</sup> Jornal semanário democrático, fundado em 1911 em Castelo Branco por José Maria Almeida Garrett.



É evidente a preocupação do poder político, com inquéritos e outras intervenções do administrador, cumprindo também ordens superiores, cuidando de abafar o culto público, que estava proibido na Lei da Separação (cf. DCF I, 262, 369, etc.). Mas com todo o cuidado para não melindrar os mais devotos, evitar levantamentos populares e até procurando atirar as culpas para os padres, ora acusando-os de instigadores da história, ora usando-os como testemunhas para o descrédito dos factos (cf. DCF I, 262, 294295, 374382; DCF III, 757, 764, etc.). Ao mesmo tempo, tenta-se controlar as multidões pela força militar (cf. DCF I, 377), desacreditar as crianças como doentes (cf. DCF I, 375) e promover ações de campanha contra a manifestação popular e o milagre, como as conferências republicanas (cf. DCF II, 199: OM 167, 1).

É evidente também a preocupação da Igreja. Procura acompanhar desde logo os factos, sobretudo na tentativa de desmascarar a situação e evitar incómodos, tanto pela manifestação popular que poderia ter represálias, como pelo descrédito que poderia provocar na fé cristã. O pároco e outros padres são disso exemplo (cf. DCF I, 325, 239272). Mas também não querem negar a credibilidade da aparição, com medo de que seja verdade e o povo os rejeite como representantes da autoridade divina, afirmando o seu afastamento para não interferirem no desenrolar dos factos (cf. DCF I, 294296, 311). Só em maio de 1922 o Bispo de Leiria iria escrever a provisão para iniciar o Processo Canónico Diocesano sobre o assunto.

Como vimos, a intervenção do diretor de *O Mensageiro* revela-se equilibrada no contexto: primeiro desconfia, depois confessa a inclinação pela ordem sobrenatural dos acontecimentos ou, pelo menos, dificuldade em explicá-los naturalmente, e toma a decisão dos católicos mais informados: «aguardemos a decisão da Igreja». Mas coloca-se do lado dos que devem afirmar sem medo a sua posição de católicos (cf. DCF III, 787, et al.)

### Conclusão

Considerando que o período em análise é em alguns anos posterior à aprovação da Lei da Separação, há já um passado de experiências que maturaram e moldaram, inevitavelmente, a opinião corrente. Quando surge *O Mensageiro*, em 1914, tinha já passado a fase mais dura do início da Lei da Separação, das expropriações, perseguições ao clero, confrontos violentos, assaltos a igrejas, etc. Nesta região, não se registam já casos de grande gravidade e a convivência com as autoridades locais parece pacífica. Ainda assim, há picardias típicas de “guerra fria” e a acusação permanente ao governo da Nação, sendo o tema dos capelães militares um dos exemplos mais flagrantes.

No ano de 1917 nota-se um endurecimento, tanto na aplicação da lei por parte da autoridade republicana, como na reação a ela por parte das instituições eclesásticas, parecendo que essa fase se esbate depois. Parece evidente que a maioria da população reage com bastante indiferença aos acontecimentos, talvez reflexo do medo, por um lado, de infringir as leis dos homens e, por outro, de renegar as leis de Deus.

No caso específico de Fátima, outra evidência se destaca: como indivíduos, as pessoas mostram cuidado com a repressão do Estado; como multidão, não há lei humana capaz de deter a expressão da fé. E, se esse pode ser um incômodo para a Igreja, temendo as represálias por uma ação que não controla, será também uma arma poderosa para justificar as suas reivindicações de liberdade e – questão sempre presente – de poder.

# ÍNDICE





## ÍNDICE

Nota editorial	7
----------------	---

Apresentação	9
ANTÓNIO MATOS FERREIRA	

### QUESTÕES GERAIS

É a religião separável? O conflito das interpretações	27
ALFREDO TEIXEIRA	

Pierre Bayle e o significado teológico-político de “separação”	39
MIGUEL MORGADO	

A separação como reivindicação e contestação no universo liberal	49
ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO	

Religião numa sociedade liberal	59
ANTÓNIO DE ARAÚJO	

Sobre a lei de separação do Estado da Igreja de 1911	67
JORGE MIRANDA	

Separação como questão jurídica	87
MANUEL SATURINO GOMES	

Separação. As “fronteiras” da consciência	101
D. MANUEL CLEMENTE	

Cultura Republicana: movimentos e tendências durante a I República	113
ANTÓNIO REIS	

A Separação do Estado e da Igreja: Quando separa, que separa e porque separa	129
LUÍS SALGADO DE MATOS	

Espiritualidade laical, laicidade e mística	141
JOSÉ MARIA SILVA ROSA	

### QUESTÃO POLÍTICA E RELIGIOSA

Recomposição do catolicismo e contingência das formas de governo no meio católico portuense	159
ADÉLIO FERNANDO ABREU	

Dom Augusto Eduardo Nunes. Arcebispo de Évora e Administrador de Beja, e a Lei da Separação	179
D. FRANCISCO SENRA COELHO	

O universo religioso do Nacionalismo Católico e o Laicismo Social	199
AMARO CARVALHO DA SILVA	

Frágeis dinamismos: Correntes e dinâmicas de associativismo republicano, socialista e anarquista entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República (1876-1910)	215
GUILHERME SAMPAIO	
Afonso Costa, o “afonsismo” e a questão da separação	229
FILIPE RIBEIRO DE MENEZES	
A resistência e o acatamento à República no seio do clero português	243
MARIA LÚCIA DE BRITO MOURA	
Os alevantes populares na Primeira República: Continente, Açores e Madeira, 1910-17	259
DAVID LUNA DE CARVALHO	
Aspetos da luta política e do republicanismo no contexto da diocese do Algarve	269
AFONSO DA CUNHA DUARTE	
O bispado de Lamego na Primeira República: a aplicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas	281
LUCIANO AUGUSTO DOS SANTOS MOREIRA	
Os limites da tese da perseguição (ou da propaganda da “intangível republicana” expressa na imprensa católica)	303
PAULO BRUNO PEREIRA PAIVA ALVES	
A esquerda republicana e a questão religiosa (1919-1926)	313
ANA CATARINA PINTO	
The Portuguese protestant communities and the Law of Separation Expectations and contributions	323
RITA MENDONÇA LEITE	
O Retorno do Judaísmo em Portugal. (Re)visitação de quatro comunidades	333
MARINA PIGNATELLI	
A Lei da Separação e os Judeus	345
JORGE MARTINS	
O Centro Católico Português e a revisão da Lei Moura Pinto (1919-1926). O debate interno na Igreja Católica	353
JOÃO MIGUEL ALMEIDA	
O debate da revigoração do catolicismo em Portugal nos congressos do Centro Católico Português	365
MARCO SILVA	
A questão da liberdade religiosa na “Ala liberal” e na SEDES	381
JORGE REVEZ	
Notas sobre a problemática da <i>separação</i> e da <i>liberdade religiosa</i> na transição para a democracia em Portugal (1974-1975)	391
PAULA BORGES SANTOS	

## QUESTÕES SOCIAIS, CULTURAIS E MISSIONÁRIAS

A questão religiosa em Angola: Norton de Matos e as missões HELENA PINTO JANEIRO	409
A diversificação religiosa e a descolonização: O caso de Cabo Verde. A pluralidade religiosa como desafio à modernização política ADILSON SEMEDO	423
O problema religioso, a questão do regime e os discursos sobre a educação: As missões laicas portuguesas em África, 1917-1927 ANA ISABEL MADEIRA	441
Estratégias dos institutos religiosos perante a Lei da Separação: O caso das Dominicanas HELENA RIBEIRO DE CASTRO	461
A assistência no quadro da separação: O confronto dos paradigmas do cientismo e os do religioso Ensaio sobre a cultura-conflito hostil entrópica AIRES GAMEIRO	479
As Misericórdias no Congresso Republicano CÉLIA REIS	495
A assistência pública e a Separação: Novos modelos, práticas antigas DAVID OLIVEIRA RICARDO PEREIRA	513
Assistência e ensino no quadro da Separação. Resistência e inovação dos regulares: duas formas de vigor carismático DAVID SAMPAIO BARBOSA	531
Assistência e ensino no quadro da separação em ambientes evangélicos JOSÉ ANTÓNIO AFONSO	543
A laicização das instâncias de conhecimento: O caso da Universidade na I República SÉRGIO CAMPOS MATOS	563
Laicismo e pequena burguesia no início do século XX: Lisboa em perspetiva comparada DANIEL ALVES	575
A problemática da separação em Leonardo Coimbra MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL	585
Reflexos dos conflitos político-religiosos na imprensa local: O caso de Leiria LUÍS MIGUEL FERRAZ	593



ISBN 978-972-8361-97-6

